

قراءة نقدية في وجودية سارتر

تأليف

الأستاذ الدكتور

على حنفى محمود

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر

المكتبة القومية الحديثة - طنطا

١٩٩٦م

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

قراءة نقدية فى وجودية سارتر

تأليف

الأستاذ الدكتور

على حنفى محمود

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر

المكتبة القومية الحديثة - طنطا

١٩٩٦م

-٢-

بسم الله الرحمن الرحيم

قراءة نقدية في وجودية سارتر

تقديم :

لعل أهم ما يميز الوجودية من بين سائر الاتجاهات والتيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، أنها أوسعها انتشاراً، وربما تكون من أكثرها ملاءمة لروح العصر، وفي نفس الوقت تعتبر من أكثرها غموضاً في أذهان الناس.

إن التفكير الوجودي لم يظهر فجأة على مسرح الحياة الإنسانية، إنما هو يمثل حلقة من سلسلة التفكير الإنساني سبقتها حلقات أخرى، ومهدت لقيامها عوامل ومقدمات كثيرة.

لقد نشأت الفلسفات الوجودية في تاريخنا المعاصر كرد فعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام، ومذهب هيغل بوجه خاص، ولعل الثورة على هيغل كانت القاسم المشترك الأعظم لدى الفلاسفة الوجوديين.

تتفق الوجودية بكل معانيها في القول بأن الوجود يسبق الماهية، فما هي الكائن هي ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا فهو يوجد أولاً، ثم تتحدد ماهيته ابتداءً من وجوده.

إن نقطة البداية في الفلسفات الوجودية دائماً هي التجربة العينية الحية التي يعانيها الإنسان مباشرة، بينما قد تكون في الفلسفات

الأخرى نهاية البحث بعد تمهيد طويل فى البحث عن الألوهية أو الوجود أو الكون أو المجتمع أو قوانين الحياة والطبيعة.

وتأتى محاولتنا فى هذا البحث لالتقاء الضوء على مفهوم الوجودية المعاصرة ومكانتها بين الفلسفات الأخرى التى يموج بها العصر. وحتى لا يتعشب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغى، فإننا نرى أن نقصر المحاولة على معالجة الفكر الوجودى من خلال إبراز أهم سماته وخواصه، ثم نتناول الحديث فى شئ من الانحياز عن أهم أعلام الوجودية مع التركيز على وجودية سارتر وموقفه من الحرية والفن ثم علاقته بالماركسية.

وهذا البحث يستهدف أصلاً التعرف من كذب على وجودية سارتر ومكانتها بالنسبة للفلسفات الوجودية المعاصرة، وهو يستند أساساً إلى أعمال المنهج التحليلى المقارن الذى لا يخفى النظرية النقدية من خلال تاريخ الفلسفة.

يبدأ البحث بالتساؤلات التالية :

- ١- ماهى مكانة سارتر بالنسبة لغيره من الفلاسفة الوجوديين ؟
 - ٢- هل موقف سارتر من الحرية موقف ثابت، أم أنه قد اعتراه التحول والتغير ؟
 - ٣- ما هو دور الفن فى وجودية سارتر ؟
 - ٤- ما هي طبيعة العلاقة بين سارتر والماركسية ؟
- تلك اذن هي التساؤلات الرئيسية التى ينصب عليها هذا البحث.

أولاً: مفهوم الوجودية وعوامل نشأتها

تمهيد :

تعد الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية فى حياتنا المعاصرة، فلقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التى ساعدت على ظهور الفكر الوجودى على مسرح الحياة الانسانية خلال الحربين العالميتين، ويتجلى ذلك فى النزعة الذاتية التى تميز الوجودية إلى حد كبير، وبما عمل علي زيادة حدة هذه النزعة وانتشارها فى عالمنا المعاصر تلك الأحداث المروعة والمفجعة التى حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية. فقد شاهد العالم حربين عالميتين عملت على انهك قواه وبعبثة موارده وطاقاته، وقوضت آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق، يحقق له السعادة المنشودة؛ ذلك لأن هذه الحروب وما جرته من بلايا لا توصف، وما خلفته من ضحايا وكوارث وأهوال أصابت البشرية كلها بالدمار والخراب، وجو الخوف والرعب والفزع والقلق الذى خنق الأفئدة، والشعور بنوع من الانهيار والضياع لكافة القيم والمثل الذى صبغ حياة الانسان خلال عدة أعوام تعد من أحلك الأعوام التى عرفتتها البشرية على الإطلاق.

فكان من نتيجة ذلك كله أن اتجه الفكر الانسانى إلى رفض النظر المجرد والانساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر إلى الانسان نفسه إلى مشكلاته ومصيره فى هذه الظروف الطاحنة، وحالة البؤس والقنوط التى تهدد وجوده ومصيره.

وهكذا نشأت الوجودية المعاصرة كحركة احتجاج ومعارضة على الاغراق فى التصورات العقلية، كما هو الشأن عند هيجل الذى يرد

الوجود إلى الماهية المجردة، فيتقاضى بذلك عن كل ما فيه من ذاتيه وفردية، فهي لاميتافيزيقية، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية، وتنفر من المذهب وتقتصر على الظواهر النفسية.

ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات اثارة للفكر في السنوات الأخيرة، بوصفها مذهب يتصل اتصالاً وثيقاً بالنزعة الانسانية الطبيعية وبالحياة ويلتصق بالواقع الدرامى للوجود^(١).

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الانسانى خاصيته الفردية التى لا نصل إليها بواسطة العقل، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة، لأن هذه تحجب عنا وجودنا، وأرتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه، وينكشف الينا فيها مباشرة، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا انما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل. ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانسانى خلال المشاعر المؤلمة التعسة^(٢). يقول رائد الوجودية سورين كيركجارد: «ان الوجود البشرى هو في جوهره عذاب دينى على نحو خاص»^(٣).

وإذا توخينا أن نفهم معنى «الوجودية Existentialism»، فينبغى علينا أولاً أن نحدد الفرق بين كلمة «وجود existence» وكلمة «ماهية essence». لأن مثل هذا التحديد يفيد فى مجال تناولنا لاتجاهات الفلسفات الوجودية.

إن كلمة «وجود» تعنى مايجعل الكائن متصفاً بالواقعية، بحيث يكون معنى قولى «أنا موجود» يرادف القول أننى «كائن واقعى». أما كلمة «ماهية» فهي تشير إلى مايقوم به الشئ، أو هى مايميز الشئ عن

غيره من الأشياء. والماهية البشرية هي ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. ولا تصبح «الماهية» واقعية إلا إذا انضاف إليها «الوجود». وأما بالنسبة إلى الله، فإن الوجود والماهية شئ واحد، لأن من طبيعة الله أن يكون «موجوداً» أو لأن افتراض «اله» لا يكون موجوداً هو ضرب من ضروب التناقض فى الحدود .

ولكن ماهو الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله معظم تأملات الفلاسفة الوجوديين ؟ الموضوع الأساسى للبحث الفلسفى عند الوجوديين هو ما يسمى «الوجود». ومن الصعب علينا تحديد المعنى الذى يتفق عليه الوجوديون لتلك الكلمة، ولكنها تدل على الطريقة الخاصة بالإنسان فى الوجود. ويرى الوجوديون أن الانسان وحده هو الذى يحوز الوجود، وهم نادراً ما يستخدمون كلمة «إنسان»، وإنما يدللون عليه بتعبيرات من مثل Dasein (الموجود - هناك). و«الوجود». و«الأنا»، و«الوجود لأجل ذاته» .

ومن هنا يذهب الوجوديون إلى أن الحياة البشرية فى صميمها إن هى إلا تساؤل عن معنى الوجود. ولعل هذا ما حدا بفيلسوف مثل هايدجر أو سارتر إلى أن يجعل من الوجود البشرى سبيلاً لفهم الأنطولوجيا أو علم الوجود .

يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلى نشط، فلا «يكون» الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه فى الحرية، أو بعبارة أخرى: هو «يصير». أن الوجود دائماً غير مكتمل، وكأنه يبتدأ، أنه شروع واستقبال . ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مع الزمانية .

وعلى الرغم من أن النزعة الفعلية التى تغلف بطابعها كل الفلسفات الوجودية قد تقربها من فلسفات الحياة - كما نجدها عن برجسون ودلتاي - إلا أن الوجوديين لا يجعلون من الإنسان مجرد مظهر من مظاهر الوثبة الحيوية أو التيار الكونى، بل هم ينظرون إلى الإنسان على أنه (ذاتية خالصة). وهذه الذاتية التى يتحدث عنها الوجوديون إنها فى صميمها بمثابة «خلق» أو «إبداع» .

الفرق إذن بين هذا الاتجاه الفاعلى عند الوجوديين والاتجاه الفاعلى عند فلسفة الحياة يقوم فى أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية محضة، وليس مظهراً أو تجسيدا لتيار حيوى أشمل منه، كما كان الحال عند برجسون مثلاً .

وإذا كان الطابع الأساسى للوجود عند كيركجارد هو الوجود الفردى العينى المشخص، فإن الطابع الأساسى والتحديد الأول للوجود عند هايدجر هو الوجود - فى - العالم . فهذه هى الحقيقة الأولية التى اعتبره هايدجر من مقومات الذات البشرية، والتى تتجلى عندما نتجه إلى الوجود البشرى .

ثانياً- اتجاهات الفلسفة الوجودية

يشير معظم المؤرخين الذين يكتبون عن الوجودية إلى تقسيم فلاسفتها إلى اتجاهات وتقسيمات شتى كدليل على التنوع الذى يمكن أن يوجد فى الفلسفات الوجودية .

وبهنا أن نشير فى عجالة خاطفة لأهم هذه الاتجاهات نلخصها على النحو التالى :

١ - الاتجاه الأول وهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى طائفتين :

طائفة الوجودية المؤمنة التى تبدأ بتأملات سورين كيركجارد الدينية، وتضع الانسان فى علاقة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد وياسبرز ومارسيل. وطائفة الوجودية الملحدة التى تبدأ بإعلان نيتشه عن موت الله وتترك الإنسان وحيداً منعزلاً كما يفعل نيتشه وهايدجر وسارتر .

ولكن إذا كان من سداد الرأي أن نقول أن أنواع الوجوديين تشمل فعلاً، مسيحيين مؤمنين بمسيحياتهم، وملحدين مقتنعين بإلحادهم، فإن هذا التقسيم لايساعدنا على فهمهم لأنه يكشف عن تبسيط مفرط، فهناك بعض الفلاسفة الوجوديين، أو الفلاسفة من ذوى الميول الوجودية، لايمكن ترتيبهم فى هذا التصنيف: فمارتن بوبر M. Buber مثلاً، يهودى، ويزعم هايدجر أنه لاهو مؤمن ولاهو غير مؤمن، بل وأكثر من ذلك فتقسيم الوجوديين إلى مسيحيين وملحدين يفشل فى مراعاة حقيقة هامة وهى أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودى ومسيحيته أو إلحاده هى

-١٠-

عادة، علاقة ذات طابع تنطوى على مفارقة Paradox ، فهي نوع من العلاقة التي تجمع بين (الحب - والكراهية)، والتي تتشابه فيها عناصر الإيمان وعدم الإيمان .

٢ - والاتجاه الثانى: يميز بين اتجاه وجودى متأثر بالدين سواء أكان متأثراً بالإيمان مثل كيركجارد ومارسيل أم بالإلحاد مثل البيركامى وجورج باتاى، واتجاه وجودى آخر بمعزل عن الدين مثل فلسفة ميرلوبونتى .

٣ - أما الاتجاه الثالث : فهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فئتين: فئة تقتصر على تحليل التجربة الانسانية - على نحو مايفعل بصفة خاصة كيركجارد - دون أن يحاول الخروج من الوجود الإنسانى كواقعة زمانية إلى مطلق الوجود. ووفقاً لهذه الفئة لاتعنى الفلسفة ولاينبغى أن تعنى إقامة مذهب فى الوجودية لأن المذهب- من وجهة نظرها - شئ جامد ميت، وإنما يجب أن تقتصر مهمة الفلسفة على مجرد تحليل الوجود. وتحليل الوجود يعنى امعان النظر إلى مافيه من أمور ومسائل فردية وشخصية . والفئة الثانية تتمثل فى اتجاه الفلسفة نحو إقامة أنطولوجيا أو علم للوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هايدجر وسارتر. وطبقاً لهذا الاتجاه لاتقتصر الفلسفة على مجرد تحليل الوجود، وإنما تتخذ من هذا التحليل سبيلاً إلى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن L' être فالأشكال الأساسى والوحيد للفلسفة عند هايدجر- هو اشكال الكائن L' être .

٤ - أما الاتجاه الرابع والأخير: فهو تقسيم الفلسفات الوجودية إلى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاذ الماهيات والطبائع، فتتوقف بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لوى لافيل وجورج جوسدورف. أما هايدجر فلا ينكر الماهية، وإنما يقبل دينامية، إذ يرى أن ماهية الإنسان هي وجوده، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أي وجوده - في - العالم. ولذلك فهي هايدجر لا يقبل عبارة سارتر بأن الوجود يسبق الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية، بينما الوجود يعنى عند هايدجر الوجود- في - العالم ، أي الوجود - خارج - ذاته وليس مجرد الواقع التجريبي.

وعلى أية حال يمكننا القول بأن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ركزنا اجماع الوجوديين على البدء من الإنسان مباشرة. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومسئولية.. وبكل ما يعترها من قلق وضجر وشعور بالذنب وغثيان.. وإن هذا الاتفاق على البدء بالذات المشخصة يكفي لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات .

ولكن ما المقصود بالفلسفة الوجودية؟ لقد شاع استخدام كلمة «الوجودية Existentialism» في الأوساط الأدبية والفنية والاجتماعية، واتسع معناها اتساعاً غريباً حتى كادت تفقد معناها. فلم يقتصر استخدامها في مجال الفلسفة وحسب، بل تجاوزها إلى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفي أنه «وجودي». يقول جان بول سارتر :

«ان كلمة الوجودية تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق»^(٤).

الواقع أن معظم من يستخدم كلمة «الوجودية» قد يختلط عليه الأمر، ولعل هذا ما عناه سارتر بقوله: «لم أكن أحب أن أتحدث عن الوجودية، فالوجودية مبحث، وبوصفها مبحثاً لا يمكن أن تحددها»^(٥).

ومن ثم يخطئ من يعتقد أن هناك مذهباً قائماً بذاته يسمى «الوجودية»، إذ لا وجود لغير «وجوديات» مختلفة تشترك في بعض العناصر وتسمى باسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها. فهناك وجودية «كيركجارد» ووجودية «نيتشه» ووجودية «هايدجر» ووجودية «ياسبرز» ووجودية «مارسيل» ووجودية «سارتر».. إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من «الوجود» بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم^(٦). وما يزيد المسألة تعقيداً تفرع الوجودية إلى فرعين رئيسيين: الفرع الأول يرتبط بالوجودية المسيحية المؤمنة ويمثلها كيركجارد ومارسيل وياسبرز، أما الفرع الثاني فهو الوجودية الملحدة وعلى رأسها مارتن هايدجر وجان بول سارتر.

والوجوديون على وجه العموم، سواء كانوا مسيحيين أم ملحدون، يقررون جميعاً بأن الوجود يسبق الماهية، أو أن الذاتية تبدأ أولاً. والمقصود أن الوجود سابق على الماهية، هو أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف على ذاته، ويتصل بالعالم الخارجي فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده وتعينه، فإذا لم يكن للإنسان في مستهل حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً. وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه. ان الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكون بعد القفزة

التي يقفزها إلى الوجود، فالإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بذاته، وهذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية^(٧).

على أنه يجب أن يكون واضحاً لدينا أن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشيء، وبين أن يوجد، فالحجر قد يكون، ولكنه لا يوجد؛ ذلك لأن الحجر لا يوجد إلا خارج العمل الذهني الذي يجعله موجوداً ويمنحه صفة الوجود. فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة، ولكنه فعل وعمل. أنه الانتقال نفسه من الامكان إلى الفعل؛ أي الانتقال من حالة سابقة إلى حالة جديدة كانت في عالم الامكان قبل أن تحقق وجودها الفعلي. فالإنسان موجود لأنه في حالة انتقال دائم من الامكان إلى الفعل ولأنه مصدر هذا الانتقال. أما الحجر فغير موجود، بل هو كائن لأنه يفقد القدرة على الانتقال من الامكان إلى الفعل إلا بفضل الذهن الإنساني. فنحن ننسب الوجود إلى الأشياء، ولكن الواقع أن الأشياء لا توجد إلا بفضلنا. ان ادراكنا لهذه الأشياء هو الذي يضعها عند عتبة الوجود الحقيقي، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم بأسره^(٨).

ثالثاً: سمات وخواص الوجودية

علينا الآن أن نتعرف على السمات والخواص الرئيسية للوجودية كما تبدت في كتابات فلاسفتها، ولكننا آثرنا أن نلخص أهم هذه الخواص في النقاط التالية :

١- يرفض الفكر الوجودي، أية محاولة من شأنها حصر الحقيقة داخل تصورات عقلية، أو البحث عن الحقيقة ووضعها في إطار نسق محكم البنيان، أو في بناء منطقي ضروري، أو في مذهب مترابط الأركان. ذلك لأن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق وسلطان العقل.

٢- كانت ولا تزال الوجودية بدون مذهب عام واحد ينتمى إليه جميع فلاسفتها. ومن ثم فكثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هي أسلوب من التفلسف style of philosophizing.

٣- وهذا الأسلوب من أساليب التفلسف يبدأ من الإنسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات subject أكثر منه فلسفة للموضوع object، فالذات هي التي توجد أولاً... وهذه الذات ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة... الذات التي تكون في بؤرة الشعور... الذات التي تدرك مباشرة وعينا في فعل الوجود العيني المشخص.

٤- تشجب الوجودية أي موقف، أو رأي يعتبر الإنسان thing، وهو ما يعني أن الوجودية تقف بشدة وصلابة في مواجهة أي تيار آلى

أو طبيعى من شأنه أن تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وحدة الشخصية الفردية في المجال الاجتماعى، كما أنها تقف بحزم ضد كل صور النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

٥- تضع الوجودية تمييزاً قاطعاً وحاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، فهى تعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية.

وعلى الرغم من أن الوجودية لا تنكر أننا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة الموضوعية بالإعتماد على العلم والمنطق والذوق العالم، إلا أنها لا تتغاضى عن الاهتمامات المشبوبة بعاطفة الفرد الإنسانى. الأمر الذى دعا الوجودية تنادى بضرورة أن يشمل البحث فى الحقيقة القصوى، عواطف الإنسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصية.

٦- يختلف طريق الفلسفة والميتافيزيقا عن الطريق الوجودى: فإذا كانت الفلسفة والميتافيزيقا تبدأ بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، نجد الطريق الوجودى يبدأ بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم تعود إلى الأشخاص مرة ثانية، لكى تصل إلى النوع الصحيح من الذاتية.

٧- إن الذات التى يتناولها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال دائمين. لاشك فى أننا نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن مجرد أنفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لأنه

لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنعزلة عن الذات العارفة. ان الحقيقة الوحيدة التى يمكن الوثوق بها ولها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية. وهذه الذات هى روح غير محدودة.

٨- ان الوجودية ترى الانسان موجوداً غامضاً Ambiguous ، وصفة الغموض هذه ترتبط أوثق الارتباط بتأكيدا على حريته. كما أنها ترى الموقف الانسانى وهو ممتلى بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المنضبط، وهذه التناقضات ترجع إلى أن الانسان حر، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر فى قراره نفسه بالندم وبالذنب ازاء ما يقتضيه من أفعال.

٩- تنفرد الوجودية بخاصية الكتابة فى موضوعات خاصة لم يسبق للفكر الفلسفى ان تناولها بالكتابة، وهذه الخاصية هى التى تجمع بين مفكرى الوجودية رغم ما بينهم من اختلافات، ورغم عدم انتسابهم لمذهب فلسفى عام واحد.

لقد سأل مداد الفلاسفة الوجوديين حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل من الأمور الجوهرية التى يتفرد بها الانسان عن غيره من الكيانات. كما تناولت الوجودية دراسة مسائل كثيرة مثل : الذنب، والاغتراب، واليأس، والموت، وهى مسائل لم يتم مناقشتها بعمق واسهاب فى الفلسفات التقليدية بالطريقة التى نجدتها عند الوجوديين^(٩).

والى جانب هذه الفلسفة الوجودية نشأ ما يمكن تسميته بالأدب الوجودى، ويمثله فى أكل صوره كل من جبرائيل مارسيل، وچان بول

-١٧-

سارتر وكلاهما فرنسى. لقد شاركا فى الوجودية بأدبهما المسرحى الذى ساهم فى نشر الوجودية فى أوساط عامة الناس مما أفاد الوجودية فى الذبوع والانتشار.

وعلى أية حال سنلقى نظرة خاطفة على أساطين الفكر الوجودى لنرى كيف تحققت هذه الخصائص بصورة أو بأخرى فى كتابات كل منهم.

رابعاً: أعلام الفلسفة الوجودية

إذا ما تناولنا دراسة كل واحد من أعلام الفلاسفة الوجوديين على حدة، فإننا نلمس إلى جانب الخصائص المشتركة، وجود اختلافات وفوارق عميقة بينهم. ولعل هذه الاختلافات تمثل إحدى الصعوبات التي تعترض كل محاولة لدراسة «الفلسفات الوجودية» على غرار ما يتصل بالمدارس الفلسفية.

ولسنا نريد هنا أن نتعرض لجميع الفلاسفة الوجوديين، وأن نتابع كل منهم في تفاصيل مذهبه الفلسفي، فذلك الأمر يحتاج إلى دراسات مستفيضة، وإنما حسبنا أن نقتصر على استعراض موجز لمضمون آراء مشاهيرهم.

(١) سويرين كيوكجا: (١٨١٣-١٨٥٥)؛

لاشك أن الوجودية التي ارتبطت في أذهان الناس باسم جان بول سارتر- وهو فيلسوف ملحد- قد بدأت أول ما بدأت بتأملات كيركجارد الدينية^(١٠). حيث ترجع النظرية الأساسية للفلسفة الوجودية لهذا اللاهوتي والفيلسوف الدنماركي الذي تصدى بجرأه وشجاعة للهجوم على الفكر الهيجلي الذي لا يعبأ بالذاتية، ويهدر الحرية الفردية وبالتالي يقضى على الوجود الحق، الذي يتصف بأنه وجود مشخص وعيني عند الوجوديين^(١١).

والواقع أن كيركجارد لم يكن فيلسوفاً وحسب، وإنما كان انساناً، تعرض في حياته لازمات كثيرة أرهفت من مشاعره وملأت وجدانه بالإيمان الديني الكامل. فهو لا يكثرث بالوجود الموضوعي ولا يهتم به في شيء.

يقول كيركجارد : « ما الفائدة التى أجنبيها إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية، وأى فائدة يمكن أن ترجى إذا ما تناولت بالدراسة والبحث كل المذاهب الفلسفية وأوضحت ما يتضمنه كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق؟ ثم ما الفائدة التى تعود على لو أننى استطعت تطوير نظرية في الدوله بترتيب كافة التفاصيل فى كل واحد، وشيدت بهذا الشكل عالما لن أعيش بين جنباته» (١٢).

ان القضية التى أثارها كيركجارد في مؤلفاته تدور حول التساؤلات التالية : ما هو الهدف من حياة الانسان ؟ وما معنى الوجود الأدمى ؟ وما هو غرض الأحداث البشرية ؟

حاول كيركجارد في أعماله الأدبية أن يقدم صورة قائمة بلا معنى عن الحياة البشرية، كما سعى في كتاباته الدينية إلى توعية القارئ بصورة حادة بهذه القضايا. فقد أشار كيركجارد فى كتابه «نتف فلسفية» إلى أن حل مشكلات الانسان يكمن في قدرته بطريقة أو بأخرى على إيجاد رابطة بين حياة الانسان الزمنية ونوع من المعرفة الابدية.

وإذا كانت الوجودية المعاصرة تعد توسيعاً وتعميماً للموضوعات والقضايا التى تناولها كيركجارد، إلا أننا نراها تقدم حلولاً مختلفة؛ فبدلاً من مناصرة مسيحية كيركجارد كأساس لحل أزومات الانسانية، نجد بعض الوجوديين المعاصرين تساورهم شكوك جسيمة إزاء وجود الله الذى يتولى نجاتهم. وبالتالي صدقوا رسالة «نيتشه» القائلة بأن الله مانت، ومن هنا فإن المفكرين الملحدون امثال چان بول سارتر قد قبلوا تصوير كيركجارد لمأزق الانسان، إلا انهم يرفضون القول بأن الحل يكمن فقط وبصورة كاملة فى التصديق بقبول الايمان (١٣).

وعلى أية حال إذا أردنا أن نوجز فلسفة كيركجارد، يتضح لنا أنها تؤثر لما فى الحياة من تناقض، وتأكيد لقيمه الذاتية في الطريق المؤدى إلى الحق، وإيمان كامل بأن الذات المطلقة يمكن أن تتجلى للذات الفردية من خلال الألم والقلق والندم والحصر النفسي. فالحياة في نظر كيركجارد ليست سوى معاناة الذات للوجود في محاولة لتعزيز مصيرها، والوجود- على هذا النحو- هو الاختيار، وهو الصيرورة، وهو حياة الوحدة والتفرد، هو الشعور بالخطيئة، ثم هو أخيراً الوجود أمام الله (١٤).

(ب) كاول ياسبرز (١٨٨٣-٠٠٠)

لئن كان كيركجارد قد عمد إلى التعبير عن وجوده الذاتى، واثبت فلسفته في تجربته الحياتية الشخصية، فإن ياسبرز قد تحول بالفكر الوجودى إلى تفكير عقلى منظم، يتعمق في فهم هذا الفكر، ويتميز بطابع خاص يحصر الوجود الانسان في ذلك الفعل الارادى الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسئولية وجودها.

ومن هنا يشعر ياسبرز أن الفلسفة لا يمكن أن تكون فلسفة بحسب كيركجارد ونيتشه، لأنهما قد ايقظانا لحالتنا البشرية، كما كان الحال عند هيوم الذى غير النظر إلى الفلسفة بإيقاظه لنا لحالة معرفتنا.

يستهل ياسبرز فلسفته بافتراض أنه يوجد عالم خارجي معين يتعامل معه المفكر، وهو عالم من الأشياء الثابتة والتي تفرض وتنظم التعلق بالمعرفة. وان عالم العلم هذا هو عالم كل ما فيه من أشياء موضوعية معلومه؛ (بمعنى أن كل ما هو معروف عنه يلقى فهماً وقبولا

عالمياً). اذن فالعلم يمثل علاقة بين عالم قابل للفهم والادراك وبين فهم انساني. يقول ياسبرز: «أن كل معرفة وكل شيء في العالم هو من أجل الوعي عامة»^(١٥). وعندما يتيقظ الوعي الذاتي يكون وعياً بفرديتي وحريتي. أما عندما ينطلق كل شيء في ذاته ويكون مسلماً به في حياتي المبكرة، فحينئذ يخفيني العالم الموضوعي عن ذاتي. ما أنا ؟ ويترتب على ذلك أنني لا أستطيع أن أختزل تماماً أو أتمثل بجسدي أعمالي ويدوري في المجتمع أو حتى بشخصيتي التي تظهر كافة ابعادي. ففي صميم الأمر هناك حرיתי- مصدر احتمالاتي- لما أريد أن أكون عليه. فالوجود عندي هو اختيار ذاتي المفعمة في الحرية. فان لم أنتبه وأمارس حرיתי في مملكة «وجودي الذاتي»؛ فحينئذ سأظل في مملكة «الوجود البعيد» المسير؛ أي سأظل شيئاً من الأشياء^(١٦).

ويفرق ياسبرز بين الوجود الطبيعي الذي أعطى للإنسان قبل كل جهد وبين الوجود الحقيقي الذي ينشأ عن انبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية، أي عندما تظهر الصفات الشخصية من خلال تفاعل العوامل الوراثية مع الظروف البيئية المحيطة والمواقف المتجددة. ومن ثم يصبح الوجود ليس غير عملية اختيار مستمرة، تعتبر الحرية فيه حقيقة وجودية لا تكاد تنفصل عن الوجود الشخصي. واستناداً إلى هذا التصور تصبح الحرية في نطاق هذا الوجود، هي تقبل الذات والاخلاص لها بما يحافظ على شرعية الوجود.

ويترتب على ذلك- في نظر ياسبرز- أن الإنسان الذي يحيا وجوده حقاً، هو ذلك الذي تتحد ارادته بقدره، بحيث يرتضى مصيره فيصدر الاختيار - تلقائياً- من صميم وجوده، من ثنايا عمليات متوالية من الاتصال والترابط، تسفر عن طابع شخصي فريد من نوعه^(١٧). يقول

ياسبرز : «... ليس ثمة اختيار بلا قرار، ولا قرار بلا إرادة، ولا إرادة بلا واجب ولا واجب بدون الوجود». هذه الصيغة تبين كيف ينبثق الإختيار من مصدره في نفسى والذي يعود إليها أيتها عندما يجعلنى أصبح بما أنا عليه.

ويؤكد ياسبرز أن الاختيار الناضج يقتضى خبرة كبيرة. وإن الطاعة هي مرحلة الطفولة التي تمهد للحرية (١٨).

ويمكن أن نقرر هنا بأن فلسفة ياسبرز تتسم بالجدية، ذلك لأنها تنبع من احساسها الدرامى بالتناقض الباطن في أعماق الوجود، فهذه الفلسفة التي تكشف لنا عن الاستقطاب الحاد القائم بين الوجود الذاتى والوجود الموضوعى، وتبين لنا تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين الحرية والسيرورة. فهذه الفلسفة الروحية الأصيلة الحافلة بالتناقضات قد ارادت في حقيقة أمرها أن تجمع بين التمزق الباطنى المعاش من جهة، والتوافق أو التصالح الباطنى المعاش من جهة أخرى.

(ج) جبرائيل مارسيل (١٨٨٩-٢٠٠٠)

ارتبط اسم جبرائيل مارسيل بالوجودية المسيحية في فرنسا. ومن سمات الفلسفة الوجودية الفرنسية المعاصرة ذلك الاتحاد الذى يتم عند عدد من المفكرين الرئيسيين بين الفلسفة وبين غيرها من طرائق التعبير. وبخاصة الدراما؛ فقد عرض جبرائيل مارسيل وچان بول سارتر- وفى وقت واحد- افكارهما في مؤلفات وان لم تكن منهجية فهى على الأقل نظرية.

أما نقطة البداية في فلسفة مارسيل فهى انطلاقة من الفكرة القائلة بأنه لكى نضع حلا للمشكلة الفلسفية الخاصة بوجود الله، فانه

يتعين علينا أن نبدأ أولاً بتحديد مفهوم الوجود عن قرب. حيث يرى مارسيل أن الوجود الموضوعي والوجود ينتميان إلى أبعاد للوجود شديدة الاختلاف والتباين. ويمكننا التمييز بوضوح بين الوجود الموضوعي وبين الوجود عند النظر إلى المنعطف الأساسي للوجود وهو (التجسد)، إذ لا يمكنني تحديد العلاقات القائمة بين جسدي وبين ذاتي لا من حيث إعتبار تلك العلاقات علاقات وجود ولا من حيث اعتبارها علاقات تملك فأنا هو جسدي ومع ذلك فأنني عاجز عن التطابق مع هذا الجسد^(٢٠). ولكن - هذا الجسد - لا يعبر عن كل الوجود ولا يستوعب صميم الذات وإنما يسمح بإيجاد مسار خاص تختلط فيه اشعاعات الذات باصداء العالم الخارجي.

فكان الوجود عند مارسيل ليس حقيقة واقعة، بقدر ما هو عمل واكتساب، والوجود الكامل يتمثل في الدرجة السامية من الذاتية حين يكون في استطاعة الانسان أن يخلق نفسه بنفسه، وان يتقبل المسؤولية المترتبة على كل أفعاله. بحيث يظل دائماً في محاولة للعلو على نفسه^(٢١).

ثم ينتقل مارسيل من قضية الجسد والتجسد إلى التفرقة بين (المشكلة) وبين (السر): فأما المشكلة فهي تختص بشئ حاضر ماثل أمامي كله، ويمكنني أن اتطلع إليه باعتباري مشاهدا موضوعيا. أما السر فهو على العكس من ذلك شئ ما اندمج فيه والتحم به، وبالتالي فإن هذا السر بطبيعته يستحيل أن يوجد خارجا عني. والاسرار هي الموضوع الذي يتحتم أن تدور الفلسفة حوله^(٢٢).

ويبدو أن اعتبار الوجود سرّاً وليس مشكلة هو أمر أساسي وجوهري عند مارسيل.

والواقع أنه إذا كان ثمة اتجاه فلسفي تتميز به سائر كتابات مارسيل، فهو الاتجاه العيني Concret الذي يرفض كل نزعة مذهبية ونسقية، مفضلاً «الوصف الواقعي» على «البناء العقلي». فالتفكير الوجودي عن مارسيل هو التفكير الذي يهتم بالذات المتجسدة التي تحيا دائماً في «مواقف».

كما نراه لا يوافق على ما ذهب اليه الفلاسفة الماديين من القول بأن الجسم آله فملكها أو أداة نتصرف فيها، بل يرى مارسيل أن جسم المرء لا يستوعب «كل» ذاته ولا يعبر عن صميم وجوده. وإذا تراءى لى أحيانا أن جسدي بمثابة «شئ» املكه، غير أنني بمجرد ما أنفذ إلى أعماق خبرتي، فأننى سرعان ما أتأكد من أنني (بوجه ما من الوجوه) عين جسدي "Je suis mon corps". يعنى أنني أوجد بوصفى جسماً، أعنى باعتبارى كائناً متجسداً، تمثل «خبرة البدن» و«خبرة النفس» بالنسبة إليه ظاهرتين لا سبيل إلى الفصل بينها على الإطلاق. ومن ثم فإننى حين أتحدث عن جسمى إنما أتحدث في الوقت عينه عن ذاتى. ومثل هذه النظرة إلى «الجسم» هى الكفيلة بأن تخلع عليه طابعاً وجودياً، فلا يعود البدن مجرد «موضوع» تملكه «ذات»، بل يصبح مقوماً من مقومات «الذاتية» (٢٣).

(د) هارتن هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦)

لقد استهدف هايدجر اقامة ميتافيزيقاه عن الوجود العام على غرار أفلاطون وأرسطو، والتي ضمنها أفكار الفلاسفة المعاصرين من أمثال كيركجارد ونييتشه وهوسرل وغيرهم. وعلى الرغم من أن هايدجر يبعد نفسه عن أصحاب الفلسفة الوجودية، ذلك لأنه - حسب قوله - يهتم بمشكلة الوجود دون الاهتمام بالوجود الشخصى والمسائل الاخلاقية، إلا أنه مع ذلك لا مناص من اعتباره ضمن عداد الفلاسفة الوجوديين نتيجة للموضوعات والأفكار وكيفية معالجته لها وأيضاً من منظور اللغة التى استخدمها، وفي تأثره بكيركجارد، وتأثيره على الآخرين وبخاصة سارتر.

تثير فلسفة هايدجر سؤالين: ما هو الوجود؟ وماهى الماهية؟ والملاحظ أن هايدجر يستمد طريقته من هرسرل. ومع أن هوسرل لم يكن وجودياً إلا أن تأثيره على الفلاسفة الوجوديين كان كبيراً، بحيث يمكننا القول بأنه كان من غير الممكن للوجودية الحديثة والمعاصرة أن تتطور بدونها (٢٤).

ويذهب هايدجر إلى أن الوجود يقتصر على الانسان وحده. أما باقى الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود. ويقيم هايدجر تلك الموازنة بين الانسان وغيره من العناصر على اعتبار أن الانسان وجود منفتح من كل جانب، يتصل بكل ما فى الحياة، سواء أراد ذلك أم لم يشأ.

فكان الانسان - على هذا النحو - عند هايدجر مشروع وجود يحده من الماضى امكانيات لم يختارها، ويحده من المستقبل مصير لا بد له من أن يتقبله، وهو الموت.

ومن ثم فالوجود واقعة زمانية يجد فيها الانسان أن ثمة مسافة بينه وبين نفسه عليه أن يجتازها، ولكنه يدرك أن أمام محاولته هذه يلتقى بفكرة الموت التى تتهدده بالفناء والعدم، لأن واقعة الموت لاتأتى في نهاية الحياة وبعدما يحقق الانسان ذاته، وإنما هى واقعة لا تنفصل عن فعل الوجود.

ويرى هايدجر أن ثمة وجود زائف وهو الذى تميل فيه الذات إلى الانخراط والاندماج مع الناس والارتقاء فى أحضان الآخرين، آملة في الافلات والهروب من حريتها، والتنصل من مسئوليتها، والتخلص من شعورها بالقلق.

أما الوجود الصحيح فهو وجود تشعر فيه الذات أنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها، وانها تتحمل على عاتقها مسئولية وجودها.

وإذا كان وجود الانسان فى الحقيقة وجوداً مشتركاً، طالما أنه لم يستغن به عن الآخرين، فإن شعوره وهو قوام هذا الوجود، لا يمكن أن يكون إلا متصلاً بموضوع، متجهاً نحو شئ، بما يفيد أن افراغ هذا الشعور من موضوع يتصل به أو شئ يتجه نحو- يسلب الشعور معناه فيصبح والعدم سواء (٢٥).

لكن كيف لنا أن ندرك العدم، والعدم عدم؟ أو ليس هذا تناقضاً أن نصف العدم : لأن الوصف إيجاب، والعدم نفى خالص، فكيف نصف بالإيجاب ما هو نفى خالص ؟

حقاً فى هذا تناقض، ولكنه بالنسبة إلى المنطق العقلى، غير أن الأمر هنا لا يدخل تحت اطار المنطق العقلى، بل ادراكه من شأن العاطفة،

والعاطفة تكشف لنا عن العدم في الوجود. أى عاطفة؟ عاطفة الملل: الملل من كل شئ. هذا الشعور المغمور بالملل من كل ما فى الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم، عدم الحياة، لكن هناك عاطفه تفوق في اهميتها عن الملل وفيها يتجلى العدم بصورة واضحة، ونعنى بها القلق- والقلق ليس هو الخوف، لأن الخوف هو خوف من شئ معين، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها فى مجملها؛ أن ما نقلق عليه فى القلق هو العدم المائل فى الأشياء والأحياء، اذ نشعر فى القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد انزلقنا فى هاوية غامضة غير محددة. فتتراءى لى غريبة، لا أهتم بها، انها لم تنعدم، ولكنها فقدت- عندى كل معنى، وأضحت خلوا من كل معنى يشير الاهتمام^(٢٦).

ان العدم لا يبطل الوجود بل يعد صورة مألوفة من الوجود، ولذلك فهو يضع الوجود موضع بحث^(٢٧).

خامساً: وجودية سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠)

لقد اقترن اسم الوجودية بالفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، لأنه الوحيد من بين سائر الفلاسفة الوجوديين الذي ارتضى أن يطلق علي مذهبه هذا الاسم. ولاشك أن النجاح الأدبي والفلسفي الذي حققه سارتر هو الذي جعله الممثل الأول للوجودية في فرنسا (٢٨).

ولاشك أن فلسفة سارتر تتميز بميزتين هامتين وهما : أولاً عمق التحليل ودقته، وثانياً الأضالة في العرض وفي معظم الموضوعات الجديدة والجذرية بالتناول. وإلى جانب هاتين الميزتين نستطيع أن نتبين في كتابات سارتر وبخاصة كتابه «الوجود والعدم»، الذكاء الحاد الذي مكن سارتر من إقامة فلسفة متكاملة (٢٩).

نشأت الوجودية السارتريّة في أعقاب الغزو النازي لفرنسا وما صحبه من شعور الفرنسيين بالخطيئة والإثم. ولما كان الشعور بالإثم شعور يصحبه توتر، والحاجة إلي إزالة هذا التوتر، فلقد لجأ سارتر إلي إزالة التوتر عن طريق حيلة لا شعورية من حيل التخلص من العذاب أو الشعور بالإثم، ووجد السبيل إلى ذلك في الهجوم على النظام البرجوازي في فرنسا وسياسة أمريكا والمجترات (٣٠).

لقد ساهمت قراءات سارتر لهايدجر وهيجل وكذلك تأثير الكتاب الظواهريين مثل مارلو بونتي في توفير حصيلة عن الوجودية، أفاد منها سارتر في صياغة معظم كتاباته المسرحية والأدبية. وقد استمد سارتر علم الوجود من هايدجر حيث ينقسم العالم إلى نوعين من الوجود «الوجود في ذاته "etre-en-soi"، "being-in-itself" والوجود لذاته "etre-pour-soi" "being-for-itself" ويرى سارتر أن الوجود في ذاته

ينطبق على الأشياء، بينما «الوجود لذاته» هو خاص بالناس. فالأشياء موجودة وكامله في ذاتها، بينما الكائنات البشرية غير كاملة، بل هي مفتوحة إلى المستقبل وهذا المستقبل لم يتم بعد. ويجب على المرء أن يملأ باختياراته هذا الفراغ الخاص بالمستقبل. وفي مواجهته لفراغ المستقبل يشعر المرء ليس بالقلق وحسب وفق مذهب هايدجر، بل بالغثيان الأولى. إلا أن اختلاف سارتر عن هايدجر هو أعمق بكثير من ذلك (٣١).

ولكن أيهما الأسبق: الوجود في ذاته أو الوجود لذاته؟ ولعل هذا التساؤل يعد من أصعب ما تثيره فلسفة سارتر من قضايا. وهو عندما يقول بأن الوجود في ذاته هو الأسبق يضع نفسه في مصاف الواقعيين، لكنه عندما يقرر على أسبقية الوجود لذاته، فإنه في هذه الحالة يضع نفسه في عداد المثاليين (٣٢).

والواقع إذا كانت الفلسفة الهايدجرية تعد المصدر المباشر الذي يصدر عنه سارتر، فيتفق معها في أمور كثيرة لاسيما في الاتحاد وفي القول بالحرية. إلا أننا نجد سارتر من ناحية أخرى قد استوعب في بوتقته شتى التيارات الفكرية الموافقة أو المعارضة مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونييتشه (٣٣).

فقد ارتبطت فلسفة سارتر جزئياً بفلسفة هايدجر، وجزئياً بفلسفة هوسرل. وتؤدي به فلسفة هايدجر إلى نوع من المثالية لا تبدو على اتفاق مع ما قد يكون اقتبس منه عناصر من فلسفة هايدجر. كما يشترك سارتر مع هايدجر في أن له اهتمامه (الانطولوجي)، ويشعر بالحاجة إلى دراسة فكرة الكينونة، ويؤكد مثله على فكرة العدم (٣٤).

وعلى الرغم من أن سارتر قد يكون أقرب إلي كيركجارد من فيلسوف مثل هايدجر. إلا أننا نجد يدافع عن مذهبه بعقلية تشبه إلى حد ما عقلية ديكارت.

أما نقطة البداية في الفلسفة السارتريّة فهي «الكوجيتو» الديكارتي، والكوجيتو هو الشعور باعتباره ذلك الموجود الذي يدرك الظواهر. ولكن سارتر يتحدث عن شعور سابق على التأمل، فلا يقول بأن الفكر يستبطن ذاته، وإنما يقرر أن الشعور هو دائماً شعور بشئ (٣٥).

لقد تبنى سارتر المنهج الفينومولوجي phenomenology الذي وضعه هوسرل وطبقة هايدجر. غير أن امتياز سارتر يتجلى في أن الفينومولوجيا عنده تحولت من القصديّة الهوسرليّة إلى الوجود العالمي بالمعنى الهايدجري. فهو لم يقف عند حد الكوجيتو الديكارتي وإنما مضى إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء.

ومن ثم استطاع سارتر أن يقيم انطولوجيا؛ أي علم الوجود على أساس المبدأ الفينومولوجي للقصود دون أن يقف عند الوعي كما فعل هوسرل، ودون أن يترك الوعي لينظر في الوجود العالمي كما فعل هايدجر. ذلك لأن اتجاه الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها إنما هو تأكيد للأنا الواعي وفي الوقت نفسه تأكيد للأشياء الجارحية.

فالفينومولوجيا عند سارتر تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكانطي الذي يقبع وراء الظواهر. يقول سارتر: «ان الفينومولوجيا هي دراسة الظواهر- لا الوقائع» (٣٦).

وبعبارة أخرى فقد اصطنع سارتر المنهج الفينومولوجي، وأقام بمقتضى هذا المنهج انطولوجيا جديدة، ومن هنا يمكن القول أن فلسفة سارتر هي دراسة فينومولوجية للوجود. إلا أن سارتر لم يقتصر على اتباع هذا المنهج في حدود ضيقة، بل حاول من خلال هذا المنهج القيام بدراسة شاملة للوجود، فهو لم يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الانسانية والوجود الانساني، وإنما استهدف من وراء دراسته، أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الانساني بما هو كذلك؛ أى أنه أراد أن يقسم انطولوجيا تتناول مقومات الوجود الانساني بصفة عامة، لا مجرد وصف الوجود الفردي^(٣٧).

حقاً أن الوصف الفينومولوجي للوجود الانساني عند الوجوديين يؤلف فلسفة انطولوجية جديدة موضوعها الوجود الانساني وحسب وهو وجود له مقولاته الكاشفة عنه كالقلق واليأس واللامعقول والحجل... الخ، انها انطولوجيا (هيومانية Humanism) لا بالمعنى الذى قبله سارتر فى كتابه "Humanism" ولكن فقط بمعنى انها لا تعنى بوجود غير الانسان^(٣٨).

الواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ننقذ إلى مذهب كله، فقد احتلت هذه الفكرة جانبا كبيرا من مذهبه، بل يمكننا القول أن وجودية سارتر تركز حول فكرة الحرية. غير أن فكرة الحرية عند سارتر تختلف تماما عن أية فكرة سابقة عن الحرية، فهي تشمل لديه الوجود بأسره. أعنى أنها تعنى الوجود والعدم على حد سواء.

وهنا نجد سارتر يحاول أن يحطم فكرة الضرورة التى تفرض على الانسان من الخارج والتى تستمد من ثبات الأشياء، أو من نظام اخلاقى

موضوع، وذلك لأن سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد، وإنما الفرد هو الذى يخلق فرديته التى تميزه عن غيره من الناس^(٣٩) وهذا يعنى قوله «أن الوجود سابق على الماهية existence comes before essence».

ومتى كان الوجود سابقاً على الماهية لم يبق فى الانسان شئ يعين سلوكه وافعاله ويحد من حريته، بل كان حراً كل الحرية فى أن يعمل ما يشاء ولا يتقيد بأى شئ، إذ أن الوجودية لا ترى أن بوسع الانسان أن يجد معونة فى علامة على الأرض تهدية السبيل، لأنها ترى أن الانسان يفسر الأشياء بنفسه كيفما يشاء، وأنه محكوم عليه فى كل لحظة أن يخترع الانسان، «فما الانسان» الا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود^(٤٠).

ويؤكد سارتر أن نزوع الانسان إلى تحقيق ذاته يجعله يعدو باستمرار خلفها دون جدوى للحاق بها، ومفاد ذلك أن تكون الزمنية خاصية أساسية فى وجود الانسان، ما دامت محاولاته تفيد معنى الجهد المستمر. ومن هنا يصادق العدم الذى يقبع فى صميم تكوينه فيجعل منه فاعلية هدامة اذ تحول بينه وبين التطابق التام مع وجوده.

فالانسان- فى رأى سارتر- عدم يفرز اللاوجود، وهو أشبه ما يكون بفجوة فى الوجود العام أو بمثابة تصدع فيه. لكنه - مع ذلك- وعى كامن فى صمت الأشياء، ولا يكف عن خلق نفسه بنفسه- خلقا يفيد أنه حر، ويرادف معنى غياب الله.

فليس - فى نظر سارتر- ثمة ماهية للانسان خلقها الله من قبل، وفرض على الانسان أن يسير بجهدة إليها، إنما المسألة كلها رهن بمشيئة

الفرد وإرادته، يبتكر ويبدع ما يراه من قيم ويخلق ما يريد من مبادئ، لأن وجوده سابق على ماهيته- أما إذا تخيل أوخيل إليه وجود إله يهيمن على أفعاله، ويحدد سلوكه، فإنما يكون مثل هذا التخيل ذريعة من جانب الإنسان للتخلي عن حريته والتنصل عن قصد من إرادته وترك وجوده لحتمية الواقع تحركه كيفما تشاء^(٤١).

وحينما يقول الوجوديون أن الإنسان رب أفعاله وأن مصيره مودع بين يديه، فإنهم يقصدون بذلك أنه لا بد لنا من أن نتحرر من الأوثان التقليدية الغاشمة والقيم العتيقة البالية، لكي نعلو على أنفسنا نحو «مثال» الإنسان كما نريده على أن يكون. وهذه النزعة الإنسانية - فيما يرى سارتر- هي التي تجعل من الوجودية فلسفة «تفأولية» تؤمن بالإنسان وتدعو إلى الحرية.

ولكننا هنا بصدد وجودية خاصة، هي وجودية المدرسة الفرنسية السارترية^(٤٢).

سادساً: الحرية وتطورها فى فلسفة سارتر

لعل من أهم الأفكار التى شغلت اهتمام الفلاسفة على مر التاريخ الإنسانى كله هى فكرة الحرية. ولذلك نجد الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم يتناولون هذه المسألة بشكل أو بآخر من ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة. فقد تعرضت فكرة الحرية لامتحان عسير وجدال لازم الفكر الفلسفى منذ فجر التاريخ حتى تاريخنا المعاصر.

وتعد فكرة الحرية من الأفكار الجوهرية فى الفلسفات الوجودية. فقد وحدت الوجودية بين الوجود الإنسانى وحرية.

ولكن لا يعنى ذلك أن الحرية مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم فى خلقها وتحقيقها، بل أن ماهية الحرية تنحصر فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها، فالإنسان لا يوجد حقاً إلا إذا اختار نفسه بحرية، عاملاً على خلق ذاته.

فليست الحرية - فى فلسفة سارتر - قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان، بحيث يمكننا أن نتناولها بعيدة عنه، وأن نصفها كشئ مستقل، وإنما هى فى صميم وجود الإنسان، بحيث لا يمكن النظر إليها أو تناولها دون أن ندرس الوجود الإنسانى. يقول سارتر: «إن ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته، وأن ما نسميه حرية هواذن لا يمكن تمييزه عن وجود «الحقيقة الإنسانية». إن الإنسان لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حراً، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده - حراً» (٤٣).

ويجب أن نؤكد هنا أن لا يكفى لكى «يوجد» الإنسان أن يختار ما يريد أن يكون مرة واحدة وإلى الأبد، بل ينبغى عليه أن يواصل سلسلة (اختياراته) دون أن يتحجر فى صورة ثابتة مطلقة. وهو ما

يعنى أنه لكى «يوجد» المرء وجوداً حقيقياً، فعليه أن يعمل باستمرار على تمييز المكتنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده (٤٤).

وعلى ذلك فالكائن الموجود الذى يختار مصيرة بارادته ويملاء حريته دون ضغط أو اكراه، هو الكائن الذى تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية. إلا أن الانسان حينما يختار فانه لا يختار أو يفاضل بين هذا الشئ أو ذاك بل يختار ذاته هو، فهو اختيار الذات لذاتها لكى تحقق إمكانياتها ووجودها. يقول سارتر: «انا اختار ذاتى باستمرار ولا يمكن أن أكون ابداً بصيغة» «قد اخترت وإلا وقعت فى وجود ما هو- فى - ذاته البسيط الخالص» (٤٥).

ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار، فهل يكون فى وسع الانسان أن يختار الا يكون حراً ؟ يجيب سارتر على ذلك بالنفى. ويقول لقد حكم علي دائماً أن أوجد فيما وراء ماهيتى، ومعنى هذا أنه ليس فى الامكان أن نجد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته. نحن لسنا أحراراً فى أن نتخلى عن حريتنا.

أن للحرية معنى واسعاً عند سارتر بحيث نجدها تستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى. فالاختيار مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (٤٦).

ويقدم لنا سارتر فى روايته الشهيرة «الغشيان، صورة عن حالة أزمة الإنسان، حيث لا يستطيع البطل فى هذه الرواية أن يتفادى كونه حراً، ولا يستطيع القيام بعمل ما لم يمارس حريته ويختار نظرة تعسفية ليضفى معنى على عالمه (٤٧).

ولا تقتصر الحرية على أفعالنا وحدها، ولكنها تمتد لتشمل عواطفنا ومشاعرنا جميعاً، لأن هذه العواطف والمشاعر تعتمد على وجودي الخاص، وهى عبارة عن مواقف ذاتية أحاول بها أن أصل إلى الغايات التى وضعتها حريتي الأصلية.

فسارتراذن يمزج بين الحرية والوجود، بين الحرية واللامعقول، بين الحرية والتلقائية التى يشعر بها الفرد لاشباع مشاعره ووجداناته وتحقيق أغراضه (٤٨).

وإذا كان الانسان حراً، فذلك لأن من شأنه باستمرار أن يخرج عن ذاته، ويعلم على نفسه، ويفترق عن ماضيه، فلا يكون فى وسعنا مطلقاً أن نحدد ماهيته أو أن نقول أنه عين ذاته، وهذه «المفارقة Paradox» المستمرة التى تصبغ بطابعها كل وجوده هى ما يميز «الموجود لذاته being-for-itself» عن غيره من الموجودات (٤٩).

ومن ثم فالفرد جوهر الحرية، الحرية التى تؤكد نفسها فى مقابل ماعداها. ولما كانت الحرية اختيار. والاختيار ينطوى على النبذ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود، ولهذا كان فى الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها قط. والاختيار ينطوى على المخاطرة، والمخاطرة تستدعى اليأس. ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية الضرورية فى تشكيل الوجود (٥٠).

ولكى نفهم العلاقة بين الحرية والعدم عند سارترا ينبغى أن نشير إلى أنه لما كان الانسان يفعل ما يختار، وهو فى اثناء الفعل يخلق نفسه ويخلق ماهيته، ولما كان الانسان لا يستطيع إلا أن يختار نفسه، وهذه النفس قائمة على العدم المطلق بطبيعتها، كانت الحرية عبارة عن اختيارالعدم (٥١).

وحينما يقول سارتر أن «العدم» هو نسيج «الوجود الانساني» فإنه يعنى بذلك ان ما يميز الوجود لذاته هو انفصاله عن ذاته، وخلق لنفسه بنفسه، وليست الحرية سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة (٥٢).

- تطوره موقف سارتر :

لقد طرأ تحول في موقف سارتر بحلول عام ١٩٣٩، وهو العام الذى نشبت فيه الحرب بين فرنسا والمانيا، حيث كانت الحرية الانسانية حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد، وقد تمثلت الفردية عند «روكتان- في الغثيان- فهو إنسان فردى منعزل ومنطو على نفسه إلى أقصى حد، يجتر حريته الفارغة، ولا يعبأ بالعالم الخارجى.

إلا أننا نلمح التغيير والتبدل فى فكر سارتر، جاء نتيجة دخول فرنسا الحرب ضد المانيا، واشترك سارتر فى هذه الحرب، وتم أسره، ثم اطلق سراحه لظروفه الصحية، فشارك فى فرق المقاومة والتحرير. ورأى سارتر اثناء الحرب هزيمة فرنسا، فكان لكل ذلك صده العميق وأثره الواضح فى تفكيره، وظهر لديه عنصراً جديداً يتمثل فى الارتباط والالتزام، وبدأت الحرية تتخذ مساراً آخر ومعنى جديد. فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أضحت حرية تطالب بالعمل والالتزام.

الحرب اذن هى التى أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هى أمر محتوم- ويقدر ما كانت أفكار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ملل وضجر الانسان الذى أراد أن يظل حراً، بقدر ما أصبحت هذه الأفكار اثناء الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة

الالتزام. وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها، بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشري.

ومن هنا يمكن القول بأن أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت أن تكون الحرية السارترية حرية انخراط ومشاركه في العمل بحيث لا تتحقق حرية الانسان إلا في العمل. يقول سارتر علي لسان «فاورست بطل مسرحية الذباب» التي صدرت عام ١٩٤٣: «لقد قمت بعملى يا الكتيرا... وسأحملة على كتفى كما يحمل المسافرين عابر الماء، وأعبر به إلى الشط. الآخر لأقدم عنه الحساب... وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلًا على لأن حريتى هى اياه» (٥٣).

وهكذا قد سجلت مسرحية «الذباب» هذا التطور العميق فى فكر سارتر. فأورست بطل المسرحية كان في مقدوره أن يظل حراً دون أدنى التزام، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد، من غير أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة، حراً لممارسة كافة الالتزامات ومدركاً أنه ينبغى لك الا تلتزم ابداً.

ولكن «أورست» لا يرضى بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعياً، فيختار أن يفعل عملاً.

ومن ثم يمكننا القول بأن أورست بطل مسرحية «الذباب» هو الطرف المقابل لروكنتان بطل رواية «الغشيان»، بحيث يكون موقف سارتر قد تبدل مع الحرب وما أصاب فرنسا من جراء الحرب من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة. وهذا ما أكدت عليه سلسلة روايات «طرق الحرية».

وعلى هذا النحو تتجلى لنا الحقيقة الأساسية في تفكير سارتر وهى الحرية الانسانية، التى تتجه نحو فكرة الالتزام، ونستطيع أن نلمس خلال هذا الاتجاه نماذج ثلاثة من الناس يعرضها لنا سارتر على النحو التالى :

(أ) النموذج الأول يشير إلى انسان تنازل عن حريته مثل نساء مدينة «بوفيل» أو التقليديين والبرجوازيين من سكان هذه المدينة، فهؤلاء وأولئك يشير إليهم سارتر ويستعرض صورهم في المتحف.

(ب) والنموذج الثانى يتمثل فى روكتان نفسه : ويعبر عن انسان رفض القيم الاجتماعية والانقيادية، واكتشف بالتالى حريته الفارغة، فشعر حينئذ بأنه منعزل عن العالم وود أن يهرب من هذه الحرية التى تتطلب جهداً مستمراً وممارسة متصلة إلى حيث يستقر كالأشياء الجامدة.

(ج) أما النموذج الثالث والآخر فهو الانسان الملتزم، ويشير إلى الانسان الذى أدرك أن الحرية تصبح هراء بلا معنى إذا ظلت عابثة وخاوية، فأثر الانخراط والعمل، لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعى، بل العمل الحر الصادر عن التزام شخصي، وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط في عمل لم تتضح فى مؤلفات سارتر إلا عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية «الذباب» (٥٤).

والواقع أن لسارتر سبق الفضل في الربط بين الوجودية وبين الالتزام فى معركة الحياة الفعلية السياسية وغير السياسية، وله أيضاً فضل توكيد واستخلاص بعض عناصر الفلسفة الوجودية الهايدجرية،

وابرازها فى تحليلات دقيقة أو صور مسرحية شديدة التأثير، وأهم هذه العناصر: النظرة، والغير، والالتزام، والنزعة الانسانية فى الوجودية، والمشاركة الفعالة فى تيار الحياة العامة بالالتزام الوقوف منها موقفاً فعالاً إيجابياً^(٥٥).

أضف إلى ذلك أن المسئولية كما يراها سارتر لا تقتصر على مسئولية الانسان عن فرديته المحدودة فحسب، ولكنه مسئول عن الجميع؛ إذ أننا فى كل اختيار نعتزمه، وكل فعل نقوم به نقدم للانسانية فى الوقت عينه صورة للانسان الذى يجب أن يكون.. والفعل الفردي موجه إلى الانسانية جمعاء^(٥٦). فعندما نقول أن الانسان مسئول عن نفسه لا نعى بذلك أنه مسئول فقط عن فرديته، بل يكون مسئولاً عن الناس جميعاً. ان كلمة «الذاتية» يمكن فهمها بمعنيين: فهى من ناحية تعنى حرية الفرد، كما تعنى من ناحية أخرى عدم استطاعة الانسان أن يتجاوز الذاتية الانسانية. وهذا المعنى الأخير هو المعنى الأعمق للوجودية. وإذا قولنا أن الانسان يختار ذاته، فإننا نعى أن كل منا يجب أن يختار ذاته، وبهذا نعى أيضاً أنه فى اختياره ذاته فانه يختار للناس أجمعين. ولاشك أن ما نختاره هو دائماً الأفضل، ولاشئ أفضل لنا، ما لم يكن أفضل للجميع^(٥٧).

فليست الذاتية التى تنادى بها الوجودية السارترية ذاتية فردية بالضرورة، لأن ادراك وجود الذات ينطوى فى الوقت نفسه على ادراك وجود الغير، فالذى يكشف عن وجود ذاته، انما يكشف فى ذات الوقت عن وجود غيره، بل أن وجود الغير شرط ضروري لوجوده الذاتى.

ويترتب على ذلك أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتنا. نعم أن الحرية بوصفها حداً وتعريفًا لماهية الإنسان، لا تتوقف على الغير، لكن بمجرد الانخراط في العمل، فأجدني مضطراً أن أختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه أختار الحرية لنفسى، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايته إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية كذلك (٥٨).

وعلى أية حال فإن هذا التطور الذي أصاب تفكير سارتر يمكن أن يفيد في لقاء الضوء الكاشف على مجمل فلسفة سارتر؛ بحيث يتراءى لنا كيف أن هذه الفلسفة تعد بمثابة تسجيلاً لفشل الاتجاه العقلي الأوربي والفرنسي بوجه خاص في الحياة الاجتماعية والسياسية والعالمية. فكانت هزيمة فرنسا في ميدان الحرب دليلاً على اخفاق الاتجاه العقلي السائد في الجامعات الفرنسية من جهة، وبعدم جدوى التفوق الفني والأدبي من جهة أخرى.

وفي هذه الآونة على نحو خاص تفجرت عبقرية سارتر كفيلسوف وأديب، فجاءت فلسفته وأدبه أصداً لهذه الحياة التي يعانيتها المجتمع الفرنسي، وتعبيراً صادقاً عن رغبة الفرنسي في تنحية الاتجاه العقلي لفشله وفي اصطناع الاتجاه اللاعقلي. بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة، وتبدو بالتالي فلسفة وأدب سارتر أيضاً فلسفة مغامرة وأدب مغامرة (٥٩).

سابعاً: الفن والأدب من منظور سارتر

سوف ننتقل الآن للحديث عن عالم الفن سواء أكان هو العالم الذى يراه الرسام، أو يصوره الشعر أو كما نشاهده من خلال أى وسط فنى آخر.

وقد يتراءى أن العالم كما يدركه الفنان هو الطرف المضاد للعالم، كما يدركه العلم، فبينما يستهدف الأخير العقلانية والموضوعية في مجال دراسته، نرى الفنان يلجأ إلى الخيال. ذلك لأن لكل فنان عالمه الخاص، فالفنان يستخدم الخيال، ولكنه قد يستخدمه على أمل بعث عالم الواقع.

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان العالم يقيم عالماً ثانياً، قوامه تلك المتضدة وكل ما عداها، فإن الفنان يبنى عالماً ثالثاً، يحطم رتبة عالم الحياة اليومية بالنسبة إلى نفسه، وإلى أولئك الذين يفهمون فنه. وهو بعيد عن مواقف التعامل والاستغلال التى تتسم بهما الحياة اليومية، إلى حد أنه يترك العالم وكل ما بداخله لكى يصل إلينا. فالفنان يفتح أمامنا أعماقاً جديدة وأبعاداً جديدة للعالم تتجاوز تلك التى نعرفها سواء في عالم الحياة اليومية أو في عالم العلم (٦٠).

الواقع أن الفن وليد موهبة طبيعية لا تكتسب اكتساباً بالتعلم، بل يحملها بعض الناس بالفطرة. فليس فى وسع جميع الناس أن يكونوا موسيقيين أو شعراء أو نحّاتين مهما بذلوا من جهد ومهما حصلوا على علوم راقية.

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره، بل يتصل بهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء

بالتسليم بها أو التمرد عليها، وعن طريق ما يدين به من رأى ازاء قضايا مجتمعه وعصره (٦١).

ان الفن إنما هو الذى لولاه لبقيت الأشياء على ما هى عليه. ولكن الأشياء قد اندرجت في عالم تجريتنا الجمالية، فكان نتيجة ذلك أن اكتسب المحسوس صيغة انسانية، وأصبح هو ذلك «الموضوع» الذى يعبر عن وحده «الكونى cosmologique» و«الوجودى L'existentiel» على حد تعبير هيجل. وربما كانت المشكلة الكبرى في الفن تتمثل في هذا الاتحاد العجيب الذى يتم بين المادة والصورة، بين الشكل والمضمون، بين «الموجود في ذاته» و«الموجود لذاته» على حد تعبير سارتر.

فالحنان يؤكد لنا أن الشئ الذى يعرضه أمام أنظارنا يملك فردية خاصة تجعل منه ذاتا جزئية، وكأنما هو على حد تعبير سارتر «موجود لذاته Un pour soi». ومن هنا فاننا نخطئ بلاشك لو أننا حاولنا أن نفهم (الموضوع الجمالى) بادخاله في اطاراتنا الذهنية العادية، وكان من الضروري للشخصية الفنية (مثلاً) أن تأتي مطابقة تماماً لبعض النماذج البشرية الحية التى التقينا بها في حياتنا اليومية.

ولاشك أن مهمة الفن هى تسجيل الواقع بقصد العمل على استبقائه والاحتفاظ بصورته؛ أو مضاعفة الحياة عن طريق زيادة شدة الأحداث، أو تكرار الحقائق مع التغيير منها في أضيق نطاق ممكن. وسواء أكانت هذه النزعة طبيعية كما هو الحال عند «تين Taine»، أم حيوية كما هو الشأن عند جيو Guyau، أم واقعية كما هو الأمر عند زولا Zola، أم وجودية كما هو الحال عند سارتر Sartre، فان ما يهدف

إليه الفن فى جميع هذه الأحوال انما هو تكرار الوقائع وزيادة حدتها، دون العمل علي تعديلها فى صميمها (٦٢).

وفى مجال المقارنة بين الأدب وسائر الفنون الأخرى نجد سارتر يميز بين الأدب من جهة والموسقى والرسم والنحت وغيرها من الفنون من جهة أخرى على أساس طبيعة المادة الفنية. ان مادة الأدب هى الكلمات، أما مادة الموسيقى فهى الأصوات، ومادة الرسم هى الألوان، ومادة النحت الاحجار... الخ.

ولاشك أن الكلمات تختلف عن جميع المواد من حيث أنها علامات ذات دلالة يحال بها على شئ آخر خارج عنها. يقول سارتر : « ليست التفرقة بين الأدب والموسيقى أو بين الأدب والرسم تفرقة فى الشكل فحسب، بل هى فى المادة أيضاً. فعمل أساسه الألوان والأصوات غير عمل مادته الكلمات، فليست الانغام والألوان والاشكال بعلامات ذات مدلول، حيث لا يحال بها على شئ خارج عنها » (٦٣).

وهو ما يعنى أن الفنان لا يتعامل مع الأصوات أو الألوان أو الحجارة للتعبير عن معنى خارج عنها، ذلك لأن الفنان يعد اللون، وباقة الزهور ورنين المعلقة فى الصحنون أشياء فى حد ذاتها وفى أعلي درجات وجودها، ويتأمل صفات اللون والشكل ويطيل التأمل مبهوراً بجمالها، وينقل على لوحة ذلك اللون الموضوعى نفسه، وكل ما يعتريه من تغير هو أنه جعل منه موضوعات خيالية. فالفنان على هذا النحو أبعد ما يكون عن النظر إلى الألوان والأصوات على أنها ترمز إلى لغة من اللغات.

ويترتب على ذلك أن الأديب يستطيع أن يعبر عن وجهة نظره، أما الرسام والنحات والموسيقي فلا يستطيع أى منهم القيام بذلك، لأن الألوان والأشكال لا دلالة لها خارجا عن نفسها. ان صيحة الألم تدل على الألم الذي أثارها، ولكن الاحساس بالألم هو الألم نفسه وشئ آخر غيره.

ويسوق لنا سارتر مثال على ذلك بقوله أن الكاتب يستطيع أن يقودك إلى ما يريد، وإذا وصف لك كوخا أمكنه أن يطلعك منه على رمز للظلم الاجتماعى وأن يشير حماسك، أما الرسام فأبكم، فهو يقدم كوخاً فحسب، ولك مطلق الحرية فى تأويله بما تشاء، ولكن لا يكون هذا الكوخ رمزاً للبؤس لأنه لكى يكون رمزاً - يجب أن يكون علامة لها دلالتها فى حين أنه هو فى الواقع شئ من الأشياء.

ومن ناحية أخرى ينظر سارتر فى قيمة الأسلوب بالنسبة إلى المضمون، فيرى أن المضمون هو الأهم. كما يؤكد لنا على أولوية الجانب الفكرى على الجانب الشكلى. يقول سارتر: «... أن الأديب المعاصر يهتم قبل كل شئ بأن يقدم لقرائه صورة كاملة للوضع الانسانى. وهو اذ يفعل ذلك فهو أديب ملتزم. ان الناس ليحتقرون قليلا هذه الأيام كتابا ليس هو التزاما. أما الناحية الجمالية فهي تأتى بالاضافة عندما يستطيع» (٦٤).

ولكن لا يعنى ذلك أن سارتر يهمل القيمة الجمالية للفن، بل يضعها فى المرتبة الثانية بالنسبة إلى المعنى والواقعية.

ومع ذلك يذهب أحد الكتاب وهو البيريس Albers إلى أن سارتر يرفض فى «الغثيان» جميع القيم الجمالية والاعمال الفنية وكافة

الأشياء النقية بلا استثناء. ولكن هذا الرأي إنما ينسحب فى الواقع على الجزء الأول من «طرق الحرية» وهو «سن الرشد» أكثر من انسحابه على «الغثيان».

والواقع أن سارتر يشعر بشئ من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التى لا تتمثل فى الوجود وتتمثل فى الفن. فاختيار سارتر للفن وللقيمة الفنية ليس مجانيا بل هو نوع من التقييم يرفع عن «روكتان» شعوره بالغثيان ويضفى على الرواية شيئا من الأفلاطونية الهوسرية.

وقد أشار إلى مثل هذا الرأي يصدد «الغثيان» فرنسيس جاتسون F. Jeanson فأوضح كيف تخلص «روكتان» من الغثيان ومن العبث، بحيث أمكن للفن أن يتقذه من هذا الوجود غير المبرر.

ولاشك أن التماس سارتر للقيمة الفنية جاء فى لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعانى «الغثيان» بحيث كانت القيمة الفنية انقاذاً حقيقياً لروكتان من المجانية التى كان يعانيتها. والذي يؤيد صحة هذا الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالى. فموضوع الخيال- فى رأى سارتر- إنما يصدر عن الذهن ويثقل فى الذهن وحده دون أن يكون موجوداً فى الواقع على الإطلاق. وليس الخيال عنده إلا مجهود النفس للتخلص من متطلبات الوجود ولا عطاء الحرية أتم معانيها. وكذلك الفن، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال. فالفن إذن ليس تحقيقاً للواقع، بل خروجاً عن الواقع. وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع، فانه بلاشك قد انقذ روكتان من واقع الحياة الذى ملأه بالغثيان وذلك باللجوء إلى الفن وإلى الموسيقى والغناء بصفة خاصة (٦٥).

وعلى كل حال فثمة علاقة متبادلة بين الوجودية والفن. حث نجد في نظريات الفن الحديث، كالتكعبية والسريالية وغيرها، نظائر للوجودية، فمثل هذه النظريات الفنية أمكن للوجودية أن تقدم لها صياغات فلسفية.

وخلاصة القول يرى سارتر أن للفن قيمة «ماورائية» وقيمة «ميتافيزيقية» ، ولكتابة عند سارتر هذه الأهمية المطلقة، انها الوحيدة التي تبرر الوجود (٦٦).

ثامناً: سارتر والماركسية

لا جدال في أن الكلام عن الحرية يدفعنا إلى الحديث عن الاشتراكية، وقد اختار سارتر في السنوات العشر الأخيرة أن يقف إلى جوار المعسكر الاشتراكي، إلى جانب الطبقة العاملة؛ فكل إنسان يولد في الطبقة العاملة، لا يجد شيئاً في انتظاره. إنه موجود لأن أباه وأمه عاجزان عن تحديد النسل، على خلاف أبناء الطبقة البرجوازية، فكل واحد منهم يولد عن عمد له اسمه ووظيفته وطبقته التي ينتمى إليها ويحتمى فيها.

أما أبناء الطبقة العاملة فمستقبلهم في أيديهم... الضمان الوحيد لحياتهم هو أن يعملوا... وخلصهم يتحقق عن طريق العمل. ومن هنا جاءت كل مسرحيات وقصص سارتر تسخر من أبناء الطبقة المتوسطة، وتنير الطريق أمام الطبقة الفقيرة العاملة. والأقليات المضطهدة كالزنوج مثلاً، ففي مسرحية (الموسم الفاضلة) يقف سارتر إلى جانب الموسم وإلى جوار الزنيجي، ويرى أن الشرف والصدق صفتان لهما، وأن الفقراء ليس لهم من درع يقيهم إلا الشرف، فليس لهم شيء آخر يحميهم من الاغتيال (٦٧).

لقد أراد سارتر أن يطلع على الأفكار الرئيسية للماركسيه، فعكف على قراءة «رأس المال» و«الأيديولوجية الألمانية». ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق عندما التفت إلى طبقات العمال التي تمجها الماركسية، وشاهد عن قرب كيف تتجسد فيها أفكار ومبادئ ماركس. فهذا الالتقاء بين الفكر والتجربة هو الذي أدى بسارتر إلى الفهم الذي يعنى التغير ويعني تجاوز الإنسان لنفسه (٦٨).

ومع بداية ظهور كتاب «نقد العقل الجدلى» عام ١٩٦٠، حاول سارتر ادماج الوجودية فى نطاق الماركسية. فلقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفته التى تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه أى الطبقة العاملة. ولما كانت الماركسية هى الفلسفة المعبره عن مصالح الطبقة العمالية فى القرن العشرين، لذلك فقد تطلع سارتر إلى ربط الوجودية بالماركسية (٦٩).

والواقع أن الماركسية بنظريتها المادية الجدلية فى تفسير الوجود والتاريخ، قد جاءت تزعم أنها تلبي حاجة الإنسان للتحرر من صور الاستغلال والعبودية، ولترد للإنسان كرامته، لينعم بحياة السعادة والمحبة. ومن ثم أودت الماركسية أن تكون عقيدة لحركة عالمية.

غير أن الماركسية فى واقع الأمر جاءت لتفسر وضعاً فى المجتمعات الأوربية الصناعية، وتلبي حاجة من حاجات الحركة العمالية الثورية فيها. ولكن هل يعنى تفسيرها لوضع معين، وتلبيتها لحاجة مستعجلة أنها الحقيقة؟ (٧٠).

لئن كان سارتر على استعداد للتسليم بأن فى المادية التاريخية التفسير الصحيح لحركة التاريخ، إلا أننا نراه يأخذ على الماركسيين تجاهلهم البعد الوجودى للإنسان، لكى تقتصر الماركسية على وصف الحقيقة البشرية من منظور علمى مجرد، فلا تلبث أن يستحيل فى نهاية المطاف إلى انثروبولوجيا لا انسانية. غاب عنها «الإنسان» نفسه باعتباره الركيزة الأساسية لكل تفسير. يقول سارتر: «اننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة الانسانية، وكأنما هى مجرد عناصر تدخل فى باب الصدفة البحتة، فلم

تستيق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد. والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل احساس بحقيقية الانسان، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكلولوجية بكل ما تنطوى عليه من تهافت» (٧١).

ولكن ما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتجه بصفة خاصة نحو «عصر ستالين»، حيث انحصر اهتمام الماركسيين فى نطاق مجموعة من التصورات دون النظر إلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة. وقد تأدى بهم هذا الانغلاق داخل الاطار التصورى إلى أن يتجاهلوا الواقع المعاش وعما يقوم بين عملية الانتاج وبين التجربة من وسائط.

ومن ثم فقد رأى سارتر أن الماركسية المعاصرة قد تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتيقية غير قابلة للتحقق، لأنها تهمل الجزئى وتتجاهل الفردى مكتفية بالكلى المجرد، وتسقط من حسابها العينى أو المشخص فلا تبلغ مرحلة الفهم. ذلك لأن الغاية عند سارتر ليست هى تفسير الانسان وإنما هى بالضرورة فهمه.

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة، واغفالها الانسان فى بعده الوجودى، فان سارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية، حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ. ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة احداث متفرقة، وإنما هو حركة تجميع أو شمول. فهو شمول متطور بصفة دائمة متممة بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ.

على أن جسد التاريخ عند سارتر لا ينطوى على جبرية تلزم الانسان بالخضوع لها. هذا ما تذهب إليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس في إمكان الانسان سوى الخضوع لها والاستجابة لمشيئتها. أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما جاءت عند كارل ماركس تقرر أن الانسان يصنع التاريخ. فتشمة علاقة بين الانسان وبين الظروف المحيطة به. بينما يرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى في فعل الانسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير (٧٢).

ان المتتبع لكتابات سارتر، وما كان منها في النقد السياسى وفى التفكير السياسى العقائدى خاصة، يلمس عن كذب كيف أن سارتر لم يكن جدلياً فى تفكيره فحسب، بل هو جدلى أيضاً فى أسلوبه فى الكتابة، وفى طريقته فى سوق النقد والانكار.

ومن نافلة القول أن سارتر فيلسوف قبل أن يكون سياسياً، مع أنه لا ينسى ضرورات العمل السياسى ومتطلبات نجاح قضية الثورة، وهو لا يريد - كفيلسوف ثورى- بهذه الفلسفة أن يتنازل عن أية خطوة من الخطوات التى احرزتها قضية الثورة. فسارتر يرفض المذهب المادى، ويقدم لنا كل المبررات المعقولة لرفضه أياه. وسارتر يتبنى قضية الثورة، ويعرض لنا مبررات ومنطق هذا التبنى على النحو التالى :

أولاً : أن المادية قد تسجيب لحاجات الثورة الحقيقية، ولمشروعها الطويل المدى، ولكنها على ما فيها من اصطناع وخطأ، قد ملأت فراغاً وسدت حاجة قائمة وحركت مطالب ثورية، على الرغم من أن المفهوم المادى للكون وللانسان ولل علاقة بينهما، مفهوم اسطورى تتجانبه الحقيقة، ولا ينسجم مع الحاجات العميقة للثورة ولا مع أهدافها البعيدة.

ثانياً : المادية لا تفهم حرية الانسان وتعجز عن تفسيرها، وهى بالتالى لا يمكن أن تكون تحريراً كلياً للانسان.

ثالثاً: للفلسفة المادية وجهها آخر واقعياً بسيطاً، يا حبذا لو وقفت عنده ولم تعط لنفسها ذلك الطابع الكونى الشامل، لصح اعتبارها تلبية لحاجة ملحة، وشيئا عملياً اقتضته طبيعة النضال السياسى والعمل الحزبى. وعندما تصبح شيئا نسبياً قابلاً للنقد والتبديل، وقابلاً للتجاوز أو التعديل.

ولئن كان الماركسيون رفضوا كل اجتهد خلاف ما قدموه هم بأنفسهم. فلا غرابة بعد ذلك إذا ما تطلعنا اليوم إلى ما يقدمه الماركسيون من دراسات من تفكير كارل ماركس، فنجدها تضيق وتضجر، وتقتصر على ما يلائم حاجاتهم منها، وما لا يوقعهم فى التناقض الفاضح مع أنفسهم.

أفلا يدلنا هذا كله على أن المذهب المادى الجدلى، ليس له إلا قيمة عملية، تحدها اليوم مصلحة الحركة الماركسية العالمية ومصلحة الدولة الأم لهذه الحركة وكفى ؟

وهكذا يبدأ سارتر فى نقد المادية الماركسية، فهو يرى أن نظريتها هذه قد أفادت قضية الثورة ولبت حاجة من حاجاتها الملحة، وهى حاجتها لاقامة عقيدة تكتل قوى نضالية ثورية وتحركتها. ولكن هذا وحده لا يكفى لاعتبارها صحيحة وفي منزلة الحقيقة العلمية.

ولا ينبغى علينا السكوت عن نقائصها ومثالبها لانها لم تبحر عملياً. فنجاح المادية العملى فى الماضى، لا يعنى بالضرورة كفايتها وصلاحياتها لتلبية حاجات الثورة فى الحاضر والمستقبل. ونجاحها فى

تكتيل القوى الثورية فى شعب من الشعوب، لا يعنى قدرتها على ذلك عند كل الشعوب^(٧٣).

لقد كرس سارتر جهده فى فضح مساوئ المذهب المادى ويعبره عن أخطائه، ويكشف ما فيه من غيبى وأسطورى فيرفضه، ثم ينتقل بعد ذلك إلى معالجة موضوع فلسفة الثورة، فلسفة- من منظور وجودى- تعى وضع الانسان وحرته ومسئوليته.

ومن ثم فلقد اجتهد سارتر فى تنفيذ مزاعم ونقائص المذهب المادى ولطريقة الماركسيين فى التفكير والنقد. فكان موفقا إلى حد كبير فى عرض الموقف الثورى ومتطلباته^(٧٤).

تاسعاً: الخاتمة: تعقيب ومناقشة

تحدثنا في هذا البحث عن فحوى الفلسفة الوجودية الحديثة والمعاصرة، من خلال استعراض مفهوم الوجودية وعوامل نشأتها، ثم أردفنا القول في عجالة عن أهم سماتها وخواصها وعلامها، كمقدمة لالقاء الضوء على شخصية المفكر الوجودي جان بول سارتر. وقد اتضح لنا في هذه المعالجة أن الوجودية رغم أنها لا تنكر أننا نستطيع بلوغ الحقيقة الموضوعية باللجوء إلى العلم والمنطق والذوق العام، إلا أنها لا تتغاضى عن الاهتمامات المشبوبة بعاطفة الفرد الانساني. الأمر الذي جعل الوجودية تؤكد علي ضرورة أن يتضمن البحث عن الحقيقة القصوى، عواطف الانسان ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية.

ويشير البحث عن خلى وابتكار ما يمكن تسميته بالأدب الوجودي الذي تكفل به جبرائيل مارسيل وسارتر، بما كان له أبلغ الأثر في انتشار الوجودية بين عامة الناس.

ثم انتقلنا للحديث عن وجودية سارتر، حيث تبين لنا أنه قد استمد عناصر فلسفته من جملة التيارات والاتجاهات السابقة عليه والتي يعيش بين جنباتها، واستوعبها في بوتقته، فأفاد منها في نطاق نسقه الفلسفي الذي أقامه، وفي ضوء المنهج الذي تبناه.

وكذلك ارتكزت الوجودية السارتريّة على الحرية الإنسانية التي تتطلب أن يقوم الانسان بنفسه بما يريد. وبأن يحقق ارادته بنفسه، ويترتب على هذه الوحدة العنصرية (وحدة الإنسان في مواجهة مسؤولياته

وفى مواجهة ذاته) امتناع أن يقوم أحد مقام أحد فيما يجب عليه القيام به لتأكيد حريته.

صفوه القول أن من يتأمل اتجاهات البحث الفلسفى بعد سارتر يدرك مدى تأثير فلسفة سارتر واسهاماتها فى تطور الفكر الغربى. والمتأمل كذلك فى التيارات المعاصره، يجد بصمات سارتر الواضحة وانتشار افكاره.

ذكرنا فى مقدمة بحثنا أربع تساؤلات وقد حان الآن الرد عليها. دار السؤال الأول عن مكانة سارتر بالنسبة لغيره من الفلاسفة الوجوديين، وقد رأينا كيف أن سارتر ينفرد دون غيره من الفلاسفة الوجوديين لأنه ارتضى أن يطلق على مذهبه اسم الفلسفة الوجودية، كما أن النجاح الأدبى والفلسفى الذى حققه هو الذى جعله الممثل الأول للوجودية الفرنسية على وجه الاطلاق، فضلاً عن تفرد فلسفته بعمق التحليل ودقته، والأصالة فى العرض والتناول مما مكنه من اقامة فلسفة متكاملة تتصف بأنها فلسفة «تفاؤلية» تؤمن بالإنسان وتدعو إلى الحرية.

أما السؤال الثانى فلقد دار حول عما اذا كان موقف سارتر من الحرية موقف ثابت، أم أنه قد ناله التغير والتبدل، وقد اتضح لنا أن الحرية الإنسانية بعد ان كانت حرية محدودة بالفرد، يبدو فيها الانسان فردى منعزل ينطوى على نفسه إلى إقصى حد، ويجتر حريته الفارغة، ولا يعبأ بالعالم الخارجى، بدأت الحرية تتخذ مساراً آخر ومعنى جديداً بحيث أصبحت حرية تطالب بالعمل وتقترن بالمسؤولية والالتزام، فليست

المسئولية عن فرديته وحسب، وإنما هى مسئولية تشمل الناس جميعاً. وقد ترتب على هذا التحول ان حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير؛ وحرية الغير تتوقف على حريتنا.

والسؤال الثالث يتصل بدور الفن فى وجودية سارتر، وقد تبين لنا ان سارتر يرى الفن ليس تحقيقاً للواقع بقدر ما هو خروجاً عن الواقع، وأن ثمة علاقة متبادلة بين الوجودية والفن، وان للفن قيمة «ماورائية»، وقيمة «ميتافيزيقية»، أما الأدب فهو يمثل الأهمية القصوى، لأن الكتابة هى التى تتكفل تبرير الوجود.

أما السؤال الرابع والأخير فهو يتعلق بطبيعة العلاقة بين سارتر والماركسية. وقد اتضح لنا أن سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة، وتجاهلها البعد الوجودى الانسانى، فسارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية، حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ، على أن جدل التاريخ كما يراه سارتر لا ينطوى على جبرية تلزم الانسان بالخضوع لها.

عاشراً: مصادر وجودية سارتر

أولاً: - مؤلفات جان بول سارتر : Works by Sartre
(أ) الكتب الفلسفية :

- ١ - الخيال L'immagination نشر عام ١٩٣٦ .P. U. de F.
- ٢ - مشروع نظرية عن الانفعال Esquisse d'une Theorie des émouctions صدر عام ١٩٣٩ طبعة Hermann & Cie.
- ٣ - الخيالي L'imagininaire صدر عام ١٩٤٠ طبعة Gallimard.
- ٤ - الوجود والعدم L'Être et le Neant صدر عام ١٩٤٣ طبعة Gallimard.
- ٥ - الوجودية فلسفة انسانية L' Existentialisme est un humanisme محاضرة صورت مطبوعة عام ١٩٤٦ طبعة Nagel.
- ٦ - ديكارت، مقدمة ونصوص مختارة Descartes, Introduction et Choix de Textes. صدر عام ١٩٤٦ طبعة .ed. Trait.
- ٧ - نقد العقل الجدلي Critique de La Raison Dialectique صدر عام ١٩٦٠ . Gallimard.
- ٨ - مقالات أدبية وفلسفية Sartre, Jean- Paul' Literary and Philosophical Essays, Translated by Annette Michelson, Radius Book/ Hutchinson, London, 1968.

(ب) الروايات :

- ١ - الغثيان La Nausée - صدرت عام ١٩٣٨ طبعة Gallimard.
- ٢ - الجدار Le Mur - طبعة عام ١٩٣٩ Gallimard وتشمل قصص
Le Mur, L' Enfance, Intimite, Erostrate, La Chambre
d'un Chef.
- ٣ - طرق الحرية Les Chemins de la Liberte .
الجزء الأول : سن الرشد L'age de raison عام ١٩٤٥ .
الجزء الثاني: وقت التنفيذ Le Sursis عام ١٩٤٥ .
الجزء الثالث: الموت فى النفس La mort dans L'ame .
الجزء الرابع: الفرصة الأخيرة La clerniere chance فصول
منه فى مجلة الأزمة الحديثة Temps Modernes .

(ج) المسرحيات Théâtre I وتشمل (Crallimard):

- ١ - مسرحية الذباب Les mouches ١٩٤٣ .
- ٢ - جلسة سرية Huis - Clos ١٩٤٤ .
- ٣ - موتى بلا دفن Morts sans séqulture ١٩٤٦ .
- ٤ - المومس الفاضلة La putaine repectueuse ١٩٤٦ .
- ٥ - الأيدى القذرة Les mains sales ١٩٤٨ .
- ٦ - الشيطان والله Diable et le bon Dieu ١٩٥١ .
- ٧ - سجناء الطونا Les Sequestres d'altona .
- ٨ - كين Kean ١٩٥٤ Gallimard .
- ٩ - نيكراسوف Nikrasof ١٩٥٧ .

(د) سناريوهات :

- ١ - لقد تمت اللعبة Les Jeux Sont Faits سيناريو ١٩٤٧ Nagel.
- ٢ - التتابع L'engrenage ١٩٤٦ وتحولت لقصة ١٩٤٨ .
- ٣ - الأنوف المستعارة (سيناريو) لخصه طه حسين في «الكتاب المصري» عدد نوفمبر ١٩٤٧ .

(هـ) الأبحاث :

- ١ - تأملات في المسألة اليهودية Reflexions sur la question Juive ١٩٤٦ Gallimard.
- ٢ - بودلير Baudelaire ١٩٤٧ Gallimard
- ٣ - مواقف Situations I ١٩٤٧ .
- Situations II ١٩٤٨ .
- Situations III ١٩٤٩ .
- Situations IV
- Situations V
- Situations VI
- Situations VII
- ٤ - أحاديث في السياسة Entretiens Sur Politique ١٩٤٩ . Gallimard
- ٥ - القديس جينه هزليا وشهيداً Saint Genet Comedien et martyr ١٩٥٢ Gallimard .
- ٦ - نقاش حول الخطيئة Discussion sur le péché مقال نشر في مجلة . Dieu Vivant No. 4

٧ - الحضور الأسود Presence Noire مقال نشر عام ١٩٤٧ في مجلة
Presence a Fracaine

(و) مقالات نشرت في مجلة الأزمنة الحديثة :

:Les Temps modernes

- ١ - أيام حياتنا Les Jours de notre vie يناير ١٩٥٠ .
- ٢ - جيد حياً Gide Vivant مارس ١٩٥١ .
- ٣ - هل نحن في ديمقراطية Sommes - nous en democratic أبريل ١٩٥٢ .
- ٤ - الاشتراكيون والسلام - الجزء الأول Les Communistes et la Poix I يوليو ١٩٥٢ .
- ٥ - رد على البير كامى Reponse a Albert Camus أغسطس ١٩٥٢ .
- ٦ - الاشتراكيون والسلام - الجزء الثاني II أكتوبر ونوفمبر ١٩٥٣ .
- ٧ - رد على كلود لوفور Réponse a Claude Lefort أبريل ١٩٥٣ .
- ٨ - الاشتراكيون والسلام - الجزء الثالث III أبريل ١٩٥٤ .
- ٩ - رسومات جياكوميتى Les Peintures de Giacometti يونيو ١٩٥٤ .

ثانياً: مؤلفات عن سارتر: Works on Sartre

- ١ - لوك لوفافر: سارتر والفلسفة، ترجمة حنا دميان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٥٤ .

- ٢ - **حبيب الشارونى** : بين برجسون وسارتر - أزمة الحرية، دار المعارف القاهرة عام ١٩٦٣ .
- ٣ - **البيير يس د . م** : سارتر والوجودية - دراسة وافية لمفهوم الوجودية لدى سارتر، ترجمة سهيل ادريس، دار الآداب ، بيروت عام ١٩٦٤ .
- ٤ - **جورج طرابيشى** : سارتر والماركسية، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٦٤ .
- ٥ - **قواد كامل** : الغير فى فلسفة سارتر، دار المعارف بمصر بدون .
- ٦ - **يحيى عويدي وآخرون** : سارتر .. مفكراً وإنساناً، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٧ .
- ٧ - **حبيب الشارونى** : الوجود والجدل فى فلسفة سارتر، منشأة المعارف بالأسكندرية عام ١٩٧٧ .
- ٨ - **حبيب الشارونى** : فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف بالأسكندرية بدون .
- ٩ - **عامر النجار** : سارتر وأنا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، عام ١٩٧٨ .
- ١٠ - **موريس كرانستون** : سارتر بين الفلسفة والأدب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام ١٩٨١ .
- ١١ - **سعاد حرب** : الأنا والآخر والجماعة - دراسة فى فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت عام ١٩٩٤ .

ثالثاً: مراجع عامة :

- ١ - زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة عام ١٩٦٨ .
- ٢ - جان فال: الفلسفة الفرنسية - من ديكرت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٨ .
- ٣ - سعد عبد العزيز حياتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٠ .
- ٤ - حبيب الشارونى: فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٤ .
- ٥ - هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٥ .
- ٦ - جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى وأنور عبد العزيز، دار المعرفة القاهرة عام ١٩٧٥ .
- ٧ - فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة بدون .
- ٨ - عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨٠ .
- ٩ - زكريا ابراهيم: الفلسفة الوجودية ، دار الوثبة ، بيروت بدون .

- ١٠ - جون ماكورى: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة
فؤاد زكريا، عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٢ .
- ١١ - ببيردوكاسيه: الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس
واشراف كمال يوسف الحاج، منشورات عويدات،
بيروت عام ١٩٨٣ .
- ١٢ - على عبد العاطى محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دار
المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٤ .
- ١٣ - سعيد العشماوى: تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى، دار
الوطن العربى، بيروت عام ١٩٨٤ .
- ١٤ - علي حنفى محمود: جدل العقل والوجود - دراسة فى فلسفة
هيجل وكيركجارد، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية
عام ١٩٨٥ .
- 15 - Macintyre, Alasdair; Existentialism, in A Critical
history of western philosophy, ed by
O'connor, Macmillan, London, 1964 .
- 16 - Warnock, Mary; Existentialism, Oxford University
Press, London, 1970 .
- 17 - Blackham, H, J. ; Six Existentialist Thinkers,
Routledge & Kegan, London, 1978.
- 18 - Popkin, Richard H. and Avrum stroll; Philosophy
Made Simple, Heinemann, London, 1981 .

- 19 - Allen, E. L. ; Existentialism Form Within,
Routledge & Kegan Paul LTD, London
1953 .
- 20 - Peter Freund, S. P & Denise, T. C., Contemporary
Philosophy and Its Origins, Chicago,
London & New York, 1967 .
- 21 - Edwards, Paul & Arthur Pap; A modern
introducaion to Philosophu, Collier-
Macmillan LTD, London, 1973 .
- 22 - Stumpf, Samuel Enoch; History of Philosophy:
Socrates to Sartre, 2 ed. McGraw- Hill
Book Company, Inc. New York &
London, 1975 .
- 23 - Macquarrie, John; Existentialist, Penguin Books,
New York, 1980 .

رابعاً: أعمال مترجمة :

- ١ - سارتر: المذهب المادي والثورة، ترجمة سامي الدروبي وجمال
الأتاسي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة
والنشر، دمشق عام ١٩٦٠ .
- ٢ - سارتر: الاستعمار الجديد، ترجمة عابدة وسهيل إدريس،
منشورات دار الآداب، بيروت عام ١٩٦٤ .

- ٣ - سارتر: الأدب الملتزم، ترجمة سهيل أدريس، دار الأدب، بيروت بدون .
- ٤ - سارتر: قصص سارتر: الجدار - الغرفة - إيروسترات - صميمية - صداقة عجيبة، ترجمة سهيل أدريس ، منشورات دار الآداب بيروت عام ١٩٦٥ .
- ٥ - سارتر: تعالى الآنا، ترجمة حسن حنفي ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة عام ١٩٧٧ .
- ٦ - سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت عام ١٩٦٦ .
- ٧ - سارتر: الوجودية مذهب انساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت عام ١٩٧٨ .
- 8 - Sartr, J. P. ; Literary and Philosophical Essays, translated by Michel Son, Annette, Radius book/ Hutchinson, London, 1969 .
- 9 - Sartr, J. p.; Existentialism & Humanism translated by philip Mairet, Eyre Methuen LTD, London, 1980 .

-٦٧-

المواهب والمراجع

الهوامش والمراجع

- ١- على حنفى محمود: جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٩١، ص ص ٣٦٥-٣٦٦.
- ٢- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٧٤، ص ١٢٦.
- 3- Wahl, J.; Etudes Kierkegaardiennes, Vring Paris, 1949, p. 357.
- 4- Macquarrie, John; Existentialism, Penguin Books, New York, 1980, p.13.
- ٥- چان بول سارتر : نقد العقل الجدلى، ترجمة عبد المنعم الحنفى، مكتبة مدبولى، القاهرة عام ١٩٧٧، ص ١٤.
- ٦- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة عام بدون، ص ٣.
- ٧- چان بول سارتر : الوجودية مذهب انسانى، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت عام ١٩٧٨، ص ٤٥.
- 8- Wahl, J; La Pensee de L'existence, Flammarion, Paris, 1957, p. 57
- ٩- على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دارالمعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٨٤، ص ص ٥٢٧-٥٣٣.

١٠- سعد عبد العزيز حياتر: مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٠، ص ٣٤.

١١- علي حنفى محمود: جدل العقل والوجود، ص ٢٧٩.

١٢- المرجع السابق، ص ٢٩٠.

13- Popkin, Richard H. and Avrum stroll; Philosophy Made Simple, Heinemann, London, 1981, pp. 288-294.

١٤- سعيد العشماوى: تاريخ الوجودية في الفكر البشرى، دار الوطن العربي، بيروت عام ١٩٨٤، ص ١٢٠.

15- Blackham, H.J.; Six Existential Thinkers, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 45.

16- Ibid., p. 48

١٧- سعيد العشماوى: تاريخ الوجودية في الفكر البشرى، ص ١٢٥.

18- Blackham, J.J.; Six Existential Thinkers, p. 51.

١٩- جان ثال : الفلسفة الفرنسية - من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٨، ص ٦٠.

٢٠- بوخنيسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة مجيد عبد الكريم وافى، منشورات جامعة قار يونس بليبيا عام ١٣٨٩هـ، ص ٢٧٧.

- ٢١- سعيد العشماوى : تاريخ الوجودية فى الفكرة البشرية، ص ١٤.
- ٢٢- بوخنيسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم وافي، ص ٢٧٧.
- ٢٣- زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر بالقاهرة عام ١٩٦٨، ص ص ٤٨٢-٤٩٦.
- 24- Blackham, H.J.; Six Existentialist Thinkers, pp. 86-88
- ٢٥- سعيد العشماوى : تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى، ص ١٢٧
- ٢٦- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت عام ١٩٨٠، ص ٩٢.
- 27- Blackham, H.J.; Six Existentialist Thinkers, p. 104.
- ٢٨- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، دار الوثبة ببيروت، عام بدون، ص ١٠٥.
- ٢٩- حبيب الشاورنى: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف بالاسكندرية، عام بدون، ص ٢٥٠.
- ٣- هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٥، ص ٥٣٩.
- 31- Macintyre, Alasdair; Existentialism, in A critical history of western philosophy, ed. by O'connor, Macmillan, London, 1964, p. 519.

- ٣٢- چان ثان وآخرون: ماهى الوجودية، ترجمة عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى، القاهرة عام ١٩٧٧، ص ٤١.
- ٣٣- حبيب الشاورنى : فلسفة چان بول سارتر، ص ٤٩.
- ٣٤- چان قال وآخرون : ماهى الوجودية، الترجمة العربية، ص ٤١.
- ٣٥- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية ، ص ١٠٧.
- ٣٦- حبيب الشارونى: فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٤، ص ٩٢.
- ٣٧- _____ : فلسفة چان بول سارتر، ص ص ٢٥١-٢٥٢.
- ٣٨- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، ص ١٣٠.
- ٣٩- فؤاد كامل : فلاسفة وجوريون، ص ٤٤.
- ٤٠- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم ببيروت عام بدون، ص ٤٥٧.
- ٤١- سعيد العشماوى : تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى، ص ١٣٦.
- ٤٢- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، ص ٢٤.
- ٤٣- حبيب الشارونى : فلسفة چان بول سارتر، ص ١٣٣.
- ٤٤- زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية، مكتبة مصر بالقاهرة، عام بدون، ص ١٨٧.
- ٤٥- على حنفى محمود: جدل العقل والوجود، ص ٢٦٨.
- ٤٦- سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية، ص ١٥٧.
- ٤٧- زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية، ص ص ١٩٥-٢٠٧.

48- Popkin, Richard H. and Avrum stroll; Philosophy
Made Simple, P. 294.

- ٤٩- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٦.
٥٠- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، ص ١١٢.
٥١- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٩.
٥٢- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٩.
٥٣- زكريا إبراهيم : الفلسفة الوجودية، ص ١١٣.
٥٤- حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص ٨٢.
٥٥- المرجع السابق، ص ص ٨٣-٨٤.
٥٦- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٢٦.
٥٧- فؤاد كامل : فلاسفة وجوديون، ص ٤٩.
58- Sartre, J.P.; Existentialism & Humanism, translated by
Philip Mairet, Eyre Methuen LTD,
London, 1980, p. 29.

- ٥٩- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٢٦٤.
٦٠- حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص ٨٥.
٦١- جون ماكوردي : الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة
فؤاد زكريا عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٢، ص
١٢٨.
٦٢- صلاح قنصوة : نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار التنوير
للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٨٤، ص ٢٢٠.

-٧٤-

- ٦٣- زكريا إبراهيم : مشكلة الفن، مكتبة مصر بالقاهرة عام ١٩٧٦، ص ص ٢١٠-٢١٦.
- ٦٤- على أبو ملحم : فى الجماليات - نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت عام ١٩٩٠، ص ١٠٤.
- ٦٥- المرجع السابق، ص ص ١٠٤-١٠٥.
- ٦٦- حبيب الشارونى : فلسفة جان بول سارتر، ص ص ٧٩-٨٠.
- 67- Macquarrie, John; Existentialism, p. 26.
- ٦٨- هنرى توماس ودانالى توماس: المفكرون - من سقراط إلى سارتر، ص ٥٣٥.
- ٦٩- حبيب الشارونى : فلسفة جان بول سارتر، ص ٩٠.
- ٧٠- المرجع السابق، ص ٨٩.
- ٧١- جان بول سارتر : المذهب المادى والثورة، ترجمة سامى الدروبي وجمال الأتاسى، دار السقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق عام ١٩٦٠، ص ص ٣-٤.
- ٧٢- زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٦.
- ٧٣- حبيب الشارونى : فلسفة جان بول سارتر، ص ص ٩١-٩٢.
- ٧٤- جان بول سارتر : المذهب المادى والثورة، الترجمة العربية، ص ص ١٠-١٣.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	- تقديم
٥	أولاً : مفهوم الوجودية وعوامل نشأتها
٩	ثانياً : اتجاهات الفلسفة الوجودية
١٤	ثالثاً : سمات وخواص الوجودية
١٨	رابعاً : أعلام الفلسفة الوجودية:-
١٨	(أ) سورين كيركجارد
٢٠	(ب) كارل ياسبرز
٢٢	(ج) جيراثيل مارسيل
٢٥	(د) مارتن هايدجر
٢٨	خامساً : وجودية سارتر
٣٤	سادساً : الحرية وتطورها في فلسفة سارتر
٤٢	سابعاً : الفن والأدب من منظور سارتر
٤٨	ثامناً : سارتر والماركسية
٥٤	تاسعاً : الخاتمة : تعقيب ومناقشة
٥٧	عاشراً : مصادر وجودية سارتر
٦٧	- الهوامش والمراجع

-٧٦-

رقم الإيداع ٩٦/٨٩٦٣

I. S. B. N الترقيم الدولي

977-5276 - 13 - 6

التركي - للكمبيوتر وطباعة الأوقست - طنطا

